د. السيد محمد الشاهد

الخطاب الفلسفى المعاصر

(من العام إلى الأعم)







الخطاب الفلسفى المعاصر

من العام إلى الأعم



الخطاب الفلسفى المعاصر

من العام إلى الأعم

الدكتور

السيد محمد الشاهد

الناشــــر

دار قبـــاء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتاب : الخطاب الفلسفي المعاصر "من العام إلى الأعم

المؤلف : د/ السيد محمد الشاهد

رقم الإيداع : ٢٠٠٠/٣٣٦٧

ترقيم الدولي : ISBN
977 - 303 - 243 - 4

تاريخ النشر: ٢٠٠٠

الناشـــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (عبده غريب)
شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون - الدور الأول - شقة ٦
☎ ٢٤٦٢٥٦٢ - فاكس/ ٦٣٧٤٠٣٨

التوزيــع : ١٠ شارع كامل صدقي الفجالة (القاهرة)
☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)

المطابــع : مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)
☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة

يتبين للناظر فى الساحة الفكرية فى عالمنا العربى وجود اتجاهات فكرية متمايزة اصطلح على ذكرها منسوبة إلى المصدر الرئيسى الذى يستقى كل منها أسسه ومبادئه. وقد شاع أيضًا استبدل كلمة "اتجاه" بكلمة "عقل"، ثم عقل بخطاب سنجد ما يسمى الخطاب الوضعى والخطاب العربى الدينى والخطاب الإسلامى ...الخ.

وقد رأيت صحة التعبير عن الخطاب الوضعى بالخطاب "العصرانى" لأن مصطلح "العصرانية" يجمع ، من منطلق أصله اللغوى المأخوذ من "عصر"، كل ما يفهم من صفة "الوضعى" و"العلمانى"، وهو يشير عندى إلى مبدأ يغاير مبدأ الخطاب الاسلامى وينطبق عليه معنى الآية الكريمة ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ (البقرة: ٨٥).

الخطاب الوضعى يستمد مبادئه من الواقع ويعتبر ما وراء الواقع "خرافة" والخطاب العربى يستمد مبادئه من المزيج الثقافى السائد فى العالم العربى، والخطاب الدينى يعتمد فى أمور الحياة على الواقع ، وفى أمور الحياة الخاصة على السلطة الإلهية مثل الفكر المسيحى وغيره من أنواع الفكر الدينى.

أما الخطاب الإسلامى فهو ذلك الخطاب الذى لا يعترف إلا بالوحى الإلهى الصحيح (القرآن والسنة) ، مضافًا إليهما اجتهاد العلماء المنضبط بالضوابط الشرعية المعتمدة المعروفة بالأدلة الشرعية، مثل الإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع وغيرها التى هى السبيل إلى التغلب على ما يستجد من أمور بفعل تغير العصور والأمكنة، مصدرا للتشريع فى أمور الحياة العامة والخاصة.

أما ما يسمى بالخطاب الجمعى فهو هذا الخطاب التوفيقى الذى يراد له أن يجد قاسما مشتركا بين كل العقول الأخرى، أو هو بتعبير آخر "كمَا يراد له، "خطاب الكلمة السواء" إلا أننا لا نجد له وجودا مستقلا حتى الآن، بل نراه ذائبًا فى العقل العصرانى.

يمكننا إذن بعد هذا المسح الموجز لخريطة الاتجاهات الفكرية على الساحة العربية أن نتبين وجود خطابين أساسيين :

١- الخطاب الإسلامى أو ما يسمى بالخطاب الدينى.

٢- الخطاب العصرانى أو ما يسمى بالخطاب الفلسفى العام.

ويتمثل الفارق الأساسى بين هذين الخطابين فى عدة جوانب أهمها فى نظرى:

١- أن العلاقة بينهما والتى نتجت عن شطر الخطاب الفلسفى وإيقافه عند الواقع هى علاقة تضاد، حيث يبدأ الأول من حيث ينتهى الثانى، لأن الخطاب الإسلامى يعتمد مصدرًا رئيسًا يقع فى منطقة (ما وراء الواقع) التى يعتبرها الخطاب الأول "خرافة" وينتهى مصدره (الواقع) عند بدايتها، إلى جانب مصدر ثانوى يعتمد العقل والواقع مع الانضباط بضوابط المصدر الرئيسى.

٢- أن كلا من الخطابين يَّدعى لنفسه الصحة والشمولية المطلقتين وعدم الحاجة إلى الآخر، أو احتوائه، إن لم تتيسر إزاحته كلية من الساحة الفكرية.

٣- أن الخطاب الإسلامى يؤمِّن مجالا رحبا لعمل "العقل البشرى" ويقف منه موقف المرشد والناصح الأمين حتى لا يأتى تدميره من تدبيره إذا انفلت من كل الضوابط. بينما نجد الخطاب العصرانى يرفض - فيما يتعلق بأمور الدنيا ـ كل ما يمت بصلة إلى مصدر الخطاب الإسلامى، وهو "الوحى الإلهى" بناءً على رفض قطاع كبير من أصحابه الاعتراف من حيث المبدأ بوجود هذا الوحى الإلهى. وإحقاقًا للحق يجب الاعتراف للخطاب العصرانى بالتميز على الخطاب الإسلامى المعاصر بدرجة أعلى من حيث التجانس والتحديد والوضوح، وإذا أضفنا إلى ذلك ارتفاع الصوت، وكثرة وفاعلية الإمكانات المتاحة له للوصول إلى مسامع من يريد ومن لا يريد من جهة، وتشتت مفردات الخطاب الإسلامى وأصحابه من جهة أخرى، بالإضافة إلى الحساسية العامة المقصودة تجاه كل ما يوصف بأنه إسلامى، استطعنا أن نضع أيدينا على أهم أسباب مظاهر الشتات والتمزق والتّهتك التى تسود مجتمعاتنا الإسلامية منذ العقود الأولى لهذا القرن.

إن أسباب المأزق الحقيقى الذى يعيشه الخطاب الإسلامى اليوم لا يمكن

البحث عنها فى أصل هذا الخطاب، أو طبيعته، أو فى مدى قوة حجته، أو فى مدى قدرته على التعامل مع متغيرات العصر، بل ترجع معظمها إلى صعوبة اتفاق أصحابه على صيغة موحدة متجانسة تجمع كل مفرداته فى نسق متكامل. ثمة سبب آخر لهذا المأزق يتمثل فى عدم رغبة، أو قدرة أصحاب مفردات الخطاب الإسلامى على حجب خلافاتهم الفكرية أو الشخصية عن الظهور فى الساحة الفكرية العامة، بينما نجد عكس ذلك تماما على الجانب الآخر حيث يكون الخطاب العصرانى موحدا فى الخارج مهما بلغ اختلاف وجهات نظر أصحاب مفرداته، بل أكثر من ذلك نجد توحدا وتعاضدا بين أفراده إذا ما تعرض أحدهم بسبب تطرُّف رأيه أو لهجته، لأى هجوم أو نقد جاد مؤثر من الجانب الآخر.

أما إشكالية الحوار بين هاتين الجبهتين الإسلامية والعصرانية فتتركز أسبابها، فى نظرى، فى تحجر مواقف كل منهما، وعدم الرغبة، أو القدرة على مد البصر المتجرِّد إلى موقع الآخر، ويبدو أن لذلك التحجر أسبابا اجتماعية، تتمثل فى الخوف من الاتهام بعدم الثبات على المبدأ، والانهزام أمام الآخر، وما شابه ذلك من ضغوط اجتماعية وأحيانًا مهنية، تزيِّن للإنسان أن تأخذه العزة بالإثم. وثمة أمر آخر، هو أن كثيرًا ممن ينتسبون ويتحمسون للخطاب الإسلامى هم ممن درسوا وعاشوا فترات زمنية طويلة فى الغرب مكَّنتهم من معايشة دقائق الثقافة الغربية، ونفضوا عن أنفسهم تماما ثوب الانبهار بالغرب، الذى يستولى على من لم يعرفوا الغرب إلا من خلال فترات إقامة محددة أن للزيارة أو الدراسة، والإطلاع الأدبى الحر. ولا يختلف عاقلان فى ضرورة تلاقح الحضارات المختلفة، ولا حياة لحضارة تنغلق على نفسها، لو كان هذا ممكنا أصلا، وقد كانت الحضارة الإسلامية أشجع الحضارات الإنسانية فى الإقبال على الاحتكاك بالثقافات الغربية، اليونانية والهندية والفارسية، فأخذت منها ما رأت فيه فائدة وتركت ما لم تجد فيه ذلك، فكان علماؤنا الأوائل أقدر على الاختبار الواعى الذى ينطلق من ثقة فى النفس لم تر عيبا فى أن تحصل المعرفة الصحيحة أنَّا وجدتها عملا بقول رسولنا الكريم "الكلمة الحكمة ضالة المؤمن أنَّا وجدها فهو أحق الناس بها". وقد اعترف العلماء المسلمون الأوائل لكل ذى فضل بفضله، وإن كان من غير المسلمين عملا بقول، نبينا عليه الصلاة والسلام "من لا يشكر الناس لا يشكر الله". ثمة فارق كبير بين هؤلاء

الرجال ورجال اليوم الذين لا يفرق كثير منهم بين إمكان أكل أى ثمار من أى مكان، فى أى مكان، وبين عدم إمكان زرع أشجارها فى كل مكان. فالثقافات أشجار تؤتى أكلها لكل الناس، لكنها تأبى أن تنبت وتترعرع وتثمر إلا فى أرضها التى خلقها الله فيها، وإن أثمرت فى غير تربتها عن طريق معالجة جينية لها أو كيميائية للتربة، فالكل يعرف أن طعمها يتغير إلى أسوأ وفائدتها تقل إن لم تنعدم؛ فكذلك تماما حال الثقافات المختلفة.

لقد أصبحت اتجاهات الفكر فى زماننا أشبه بحرَفٍ لا يجيد ولا يريد من يجيد أحدها أن يتزحزح عنها إلى غيرها، وإن اقتنع أن زمان حرفته قد ولى إلى غير رجعة.

إننى أكاد أزعم أن مأزقنا الحضارى الحالى سوف يستمر إلى عدة أجيال قادمة، ولن ينقذ هذه الأمة إلا جيل يشرب قواعد التعليم الحقيقى مع لبن الأم الطبيعى، فلا خير فى هذا الغذاء الثقافى المستورد، من الشرق أو الغرب، الذى نسقيه بعنترية كاذبة أبناءنا وبناتنا.

إن أبعد ما يكون عن ظنى فى نفسى إدعاء القدرة على اختراع الترياق الشافى فضلا عن تضمينه هذه الصفحات المتواضعة شكلاً ومضمونًا، إلا أن غاية ما أتمناه هو التنبيه إلى بعض المواضع من فكرنا المعاصر، التى أظن بعض الفائدة فى عرضها ومناقشتها وبيان وجهة نظرى فيها، علها تكون منطلقا لنقاش موضوعى هادئ هادف، لا يحجبة ترفُّعٌ، وغرور من نصبوا أنفسهم حجابا على باب التاريخ، وعلنّى أستطيع من خلال ذلك إثبات وحدة الخطابين الفلسفى العام والإسلامى الأعم.

تناول هذا البحث أهم محطات الفكر الفلسفى اليونانى الإسلامى والمسيحى وتخطى المفهوم الاصطلاحى المحدود للفلسفة ليتعامل مع مصطلاحات ذات صلة وثيقة بالفلسفة مثل العقل والفكر والثقافة والدين وعرضها محاولا قدر المستطاع ربطها ببعضها لأنه لا فلسفة بدون فكر ولا فكر بدون ثقافة ولا ثقافة بدون دين. وقد ترتبت على ذلك تكرار بعض العبارات والإشارات فى أكثر من موقع وسياق فأستميح القارئ الكريم عذرًا لذلك. أما السبب الرئيسى لهذا التكرار فهو أن هذا

الكتاب يتضمن أجزاءً من كتابى السابق "رحلة الفكر الإسلامى من التأثر إلى التـأزم (دار المنتخب، ١٩٩٤) إضافة إلى الأبحاث المكملة التى كتبتها بعد نشر هذا الكتاب استكمالاً للمشروع ذاته وهو محاولة إثبات أن كلاً من الخطاب الفلسفى العام والخطاب الدينى هما فى الحقيقة خطاب واحد بدأ بالفكر الإنسانى الخالص، ثم تطور واكتمل بالوحى الإلهى فأنتقل بذلك من العام إلى الأعم. والله أسأل أن أكون قد وفقت إلى إيضاح وجهة نظرى هذه بهذا الجهد المتواضع الذى لا يرتفع على النقص والقصور.

د/ السيد محمد الشاهد

الخميس ٦ من جمادى الثانى ١٤٢٠هـ

الموافق ١٦/٩/١٩٩٩م

باب تمهيدى

مدخل عام للمشكلة ومصطلحاتها

إن الدارس لتاريخ الفكر الأوربى لابد له من أن يكتشف أوجه تشابه بين النهضة التى حدثت فى الغرب ابتداء من منتصف القرن الرابع عشر الميلادى، وبين هذه الصحوة الفكرية التى يعيشها مجتمعنا الآن وأن الباعث على ظهور كل من النهضة الغربية والصحوة الإسلامية والعربية هو الاحتكاك الثقافى مع ثقافة غريبة قوية هزت عقول العلماء، وأنهضتهم من ثبات عميق ليروا تفوق الحضارة الأخرى، ويعوا انحطاطهم وتأخرهم.

ولكن الثقافة أو الحضارة الأقوى التى سببت الصحوة مختلفة فى طبيعتها فى كلتا الحالين. فالحضارة أو الثقافة التى هزت عقول علماء العصور الوسطى الأوروبية كانت حضارة إنسانية تسعى إلى نشر العلم والتقدم، وتحرير الإنسان من عبودية الإنسان عن طريق عبوديته المطلقة لله وحده. أما الحضارة أو الثقافة التى هزت مجتمعنا فى هذا القرن وسبقت الصحوة الحالية فهى باتفاق الجميع حضارة مادية ألغت إنسانية الإنسان، وسعت إلى السيطرة واستعباد الضعيف ونشر الجهل والتأخر. فهى حضارة تقوم على الأنانية لا على الإنسانية.

ثم إن أثر احتكاك الغرب بالمسلمين الذى سبب نهضته كان تقدمًا علميا وفكريا وإنسانيا، بينما نجد أثر احتكاك ثقافتنا بالثقافة الغربية، هو الانحطاط والتأخر الذى نعيش فيه منذ زمن طويل. ولعل أكثر العقلاء يتفقون فى أن الغرب لم يصدّر إلينا سوى نفاياه الفكرية والعقدية والعلمية التى تلقفها كثير من أبناء مجتمعنا، وظنوا أنهم بذلك حصلوا على سبل التحضر والتقدم.

وثمة فارق آخر وأساسى بين الصحوتين وهو أن الصحوة الأوربية كانت تنادى بترك ما لديها من ثقافة باهتة سطحية وتدعو إلى الاستفادة من ثقافة قوية عميقة هى غريبة عنها، بينما الصحوة الإسلامية تنادى بالعودة إلى تراثها القديم، الذى أثبت صلاحيته على مدى قرون عديدة فى مجتمعات مختلفة ، لتستلهم منه إرشادات للحاضر، غير منغلقة أمام الثقافات الأخرى الحاضرة التى تجد فيها ما

يصلح أمرها "فالحكمة ضالة المؤمن أنّا وجدها فهو أحق الناس بها". ولكنْ الاتفاق بين الصحوتين متمثل فى أنهما كانتا رفضاً لواقع مترد وسعيا لمستقبل متحضر.

مصطلح العقل العربى :

المقصود بالعقل العربى، العقل الذى يصوغ فكرة فى إطار التعبيرات والمفاهيم العربية، والذى ولد وتكون فى محيط اللغة العربية. بهذا التعريف يدخل فى إطار هذا المصطلح كل من يتحدث العربية من المفكرين سواء كانوا من العرب أو العجم مادامت اللغة العربية هى إطار تفكيرهم ووسيلة تعبيرهم. ويشكل العقل العربى الإسلامى الجزء الأكبر ممن ينتمون إلى مجال العقل العربى لأن اللغة العربية وإن كانت موجودة قبل ظهور الإسلام فى الجزيرة العربية إلا أنها تطورت وقُنِّنت فى صدر الإسلام وما تلاه منذ أبى الأسود الدؤلى حتى الخليل بن أحمد وسيبويه وتلاميذه فى نهاية القرن الثانى وبدايات القرن الثالث الهجرى.

رغم ذلك فمن غير المعقول أن تعتبر بداية نشأة اللغة العربية فى هذه الفترة المتأخرة لأن علم الكلام وخاصة الاعتزال كان قد نشأ فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى ، وكان يبنى نظرياته على التفسير اللغوى للقرآن الكريم والحديث الشريف، ولكن الاهتمام باللغة العربية الفصحى ومحاولة تقنينها كانت قد بدأت فى تلك الفترة نتيجة لما دخل فى اللغة العربية من كلمات غير عربية الأصل، وأصبح الشعر الذى قيل فى هذه الفترة وخاصة بعد سقوط الخلافة الأموية فى عام ١٣٢هـ يسمى بالشعر المولد فى مقابل الشعر العربى الأصيل الذى كانت تأخذ منه الشواهد ، بينما لا يحتج بالشعر العباسى المولّد. لكن هذه القضية لا تزال محل بحث دقيق عند علماء اللغة والشعر والتفسير، وخاصة حول تحديد الزمن الذى يعتبر نهاية للشعر العربى الأصيل، وكذلك الشعراء الذين يمكن الاستشهاد بشعرهم في التفسير، على كل حال، فإنه من الأمور المتفق عليها بين الباحثين أن للغة العربية الدور الأكبر فى تشكيل العقول الإسلامية عربا وعجما، وكذلك عقول غير المسلمين من العرب الذين يعيشون فى مجتمعات عربية إسلامية. والحجة فى ذلك هى اشتراك المسلمين من العرب والعجم فى الانتماء إلى لغة القرآن الكريم العربية، وكذلك اشتراك المسلمين مع غيرهم من العرب فى اللغة التى شكلت عقولهم ووحدت عباراتهم فى مجال البحث والتخاطب مع الآخرين. أى أن ما يربط المسلمين ببعضهم من عرب أو عجم هو العقيدة وما يربط المسلمين بغيرهم من العرب هو

اللغة، واللغة العربية هى لغة العقيدة الإسلامية، وهى فى الوقت نفسه لغة الثقافة العربية غير الإسلامية أى لغة المحيط الاجتماعى العربى.

هذا الاشتراك يجعل التمييز بين ما يسمى بالعقل العربى وما يسمى بالعقل الإسلامى يكاد يكون مستحيلاً للاشتراك فى المحيط الاجتماعى ولغة التخاطب مما يحتم التأثر والتأثير المتبادلين بين العقل العربى والعقل الإسلامى.

وإذا كان هناك ما يسمى بالعقل الجمعى فهو العقل العربى الإسلامى الذى يجمع المسلمين وغيرهم، أى العرب مع العجم المسلمين، حتى العقول العربية المتأثرة بالفكر الغريب غير الإسلامى هى متأثرة بالإسلام بطريق غير مباشر لأن للإسلام أثرا كبيراً فى تشكيل العقل غير الإسلامى، هذا إلى جانب تأثرهم المباشر والقوى بالإسلام عن طريق المحيط الاجتماعى الذى يغلب عليه الطابع الإسلامى.

ثم يجمعهم بالإضافة إلى ما تقدم موقفهم وموقعهم المشترك فى مواجهة فكر غريب يهدف إلى محو شخصيتهم وهُويتهم عن طريق التغريب الثقافى الذى لا يقتصر على المسلمين دون غيرهم فى مجتمعاتنا العربية الإسلامية. وتعتبر وحدة المواجهة من أكبر عوامل الجمع بين العقل الإسلامى والعقل العربى بشرط الاعتزاز والتمسك بالانتماء إلى المحيط الاجتماعى والثقافى المشترك.

فالإحساس بالانتماء إلى مجتمع معين والاعتزاز باستقلاليته والتمسك بما يميزه عن المجتمعات الأخرى من قيم عالية وسلوك بنّاء هو أساس الأصالة الثقافية التى تشترك فيها كل وحدات المجتمع على اختلاف عقائدهم. كما يمكن أن يسمى العقل الجمعى عقلا تأصيليا إذا تمسك بأصالته الاجتماعية وهويته الثقافية. والعقل التأصيلى هو نقيض العقل التغريبى" الذى يمكن أن يوصف بـ "العقل التفريقى أو التبعّى "حيث ينعدم فيه الإحساس بالأصالة والإيجابية ويحل محلها التقليد والسلبية.

العقل بين الانقياد والانضباط والانفلات :

تختلف العقائد والمذاهب الفكرية الموجودة فى العالم العربى من حيث علاقتها بالعقل، فتتفاوت درجات تدخلها فى عمل العقل بين الإفراط والتفريط، فمنها ما إذا طبّق حرم العقل من وظيفته الأساسية، وهى التفكير، ويطالبه بالخضوع إلى تصورات تناقض طبيعته وعمله، ومنها ما ترك للعقل العنان ويرى فيه المنبع والمصب لكل ما هب ودب، وكلا الطرفين خطأ.

لقد عاش المجتمع الغربى كلتا الحالين فى فترات متعاقبة، فكان الحجْر على العقل منذ القرن الخامس أو السادس الميلادى بعد إغلاق مدارس الفلسفة فى أثينا عام ٥٢٩م، على يد جوستنيان الرومانى، واستمر الحجر على العقل الغربى حتى قرابة القرن السادس عشر الميلادى، حيث انشطرت الكنيسة مرة أخرى وانشقت عنها الكنيسة البروتستنتية على يد مارتن لوثر (١٥٤٦م). وقد تبع ذلك تحرر العقل من سلطة الكنيسة وظهور بدايات التفكير العلمى، ولكن هذه الحرية العقلية ما لبثت حتى انقلبت إلى فوضى عقلية انفلت فيها العقل تماما من كل الضوابط الدينية، وكان الأجدى أن ينفلت فقط من القيود الكنسية، ويبقى على الضوابط الدينية، فيظل فى خدمة الإنسان، ويبدع فيها؛ ولكنه خلال ثورته على الكنيسة ورفضه لكل ما يأتى من جانبها، نسى أنه فقد ضوابط صلاحيته لإصلاح حال الإنسان، فظهرت بوادر المذاهب الإلحادية كرد فعل على التزمت الكنسى وحجره على العقل، فانتشرت هذه المذاهب بسرعة مذهلة واستحوذت على عقول وقلوب كثيرة من المفكرين والمثقفين وأصبح العلم مرتبطا بالإلحاد والجهل مرتبطا بالتديُّن.

ثم جاء العصر الحديث ليحمل ثمار الانفلات من الضوابط الدينية متمثلا فى تطرف عقلى، ومادى، غابت عن اهتماماته إنسانية الإنسان، فراح يبحث علماؤه فى كل شئ وبلا حدود دون اعتبار لما قد يترتب على تلك الأبحاث من عواقب وخيمة على مستقبل الإنسان، والطبيعة، تلك النتائج المتمثلة فى تلوث البيئة وتآكل طبقة الأوزون حول الأرض، والأخطار المترتبة على عدم القدرة على التخلص من نفايا الطاقة النووية، بالإضافة إلى الأبحاث البيولوجية وخاصة فى مجال محاولة التأثير على الجينات الوراثية للتحكم فيها والاستنساخ، وما خفى كان أعظم.

لقد أصبح العقل "لا عقل" وفقُد المرشد الأمين للإنسان، فأصبح إنسان العصر الحديث يتخبط ولا يجد السند فى الواقع فيهرب إلى الأوهام عن طريق المخدرات والمسكرات، وقد ينتهى به المطاف إلى الانتحار، لأن الفلسفة أوالفكر الذى يُقَدّم إليه ويتربى عليه لا يقدم له حلا لمشكلات الشخصية ولا يثبت عنده الإيمان بأن هناك قوة فوق هذه الطبيعة هى التى تسيِّر الأحداث ويمكنها أن تنقذه وتمد له يد العون إن آمن بها واستوثق من نصرتها.

العقل لا يكون عقلا سويا إلا إذا انضبط بضوابط تحدد سيره حتى لا يلغى نفسه وهذه الضوابط لابد أن يكون مصدرها أعلى من العقل، تحيط به وبعالمه. وثمة ضوابط عقلية أخرى هى الضوابط الاجتماعية، وهذه الضوابط ليست أشياء خارج العقل يمكن للإنسان أن يأخذها أو يتركها متى شاء ذلك، ولكنها داخلة فى تركيبه ملازمة له، وهى التى تحدد ملامح شخصيته المتميزة، وقد يثور العقل أحيانا على هذه الضوابط ويحاول تعديلها أو حتى الانفلات منها ولكن النتيجة تكون دائمًا هى فقدان هوُيته المتميزة فيكون عقلا بلا هُوية.

وضوابط العقل تكون موافقة لطبيعة عمله أى الفكر، فكما أن الفكر عمل باطن فإن الضوابط هى أيضا باطنة وهى بذلك لا تخضع للرقابة إلا إذا خرجت وأصبحت ظاهرة مثلها مثل التفكير تماما وعلى عكس من التعبير الذى يشكل صورة التفكير الظاهرة والتى تتمثل فى ألفاظ وجمل تعبر عن الفكر قدر إتقان المفكر للغة، وسعة اللغة أو غناها بوسائل التعبير اللفظى، أى المنطوق. والتعبير ضوابطه ظاهرة تتمثل فى قواعد اللغة ومدلولات الألفاظ. والتفكير ضوابطه باطنة تتمثل فى مبادئ استقاها الإنسان من مجتمعه عن طريق عقيدة أو قناعة فكرية كاملة أصبحت تجرى مع دمه، لا سلطان له عليها. فهى تكون بديهية الصحة عنده أى يقينية. وهى تشكل إلى جانب معياريتها الفكرية معيارية نفسية أى ضميرية.

وقد يضطر المفكر إلى مراجعة هذه الضوابط وتقويمها مرة أخرى رغم بدهيتها التى تعوّد عليها، ولكن هذه المراجعة تظل مسائلة داخلية شخصية إلى أقصى درجة، فلا يسمح المفكر لأى أحد أن يطلع عليها حتى يستقر ويهدأ صراعه أو جدالة مع مبادئه ، بعد ذلك يمكن أن يتحدث عن هذا الصراع بعد أن يمسك، بكل خيوطه ويقف على أرض صلبة ثابتة. أما ما يضطر المفكر إلى مراجعة مبادئه التى كانت بديهية الصحة عنده، فقد يكون اكتشافا علميا جديدا أو مذهبا فكريا أو دينا جديدا استطاع أن يهز بدهية ضوابطه الذاتية ويضطرها للدفاع عن نفسها أى عن يقينيتها من جديد، وتكون النتيجة فى غالب الأحيان هى قبول بعض الضوابط الجديدة أو تعديل بعض الضوابط القديمة أو ترك بعضها تمامًا.

هذا يعنى أن ما يهز الضوابط الذاتية لابد أن يكون أمراً تتفق طبيعته مع طبيعة هذه الضوابط أى أمرًا يحمله الإنسان فى ذاته أو فى باطنه كالتصورات التى

تنشأ عن اكتشاف علمي جديد في مجال الفلك أو الطب مثلاً، وكذلك ظهور مشكلات اجتماعية قاهرة أو مأساة إنسانية تغمر عددًا كبيرًا من البشر، أو يكون ضحيتها إنسان له مكانة خاصة عند المفكر مثل أن يكون أحد والدية أو أخوته أو زوجته أو أبنائه. وكما نرى فكلها أشياء ذات أثر باطني، داخلي ويشبه هذا الأثر أثر عقيدة جديدة تأتي بحجج عقلية قاطعة أو بإعجاز يفوق تصور العقل، أو بهما معا.

أما أن يُنتظر من وسيلة ذات طبيعة مختلفة أن تفعل هذا الأثر كالقهر الخارجي بأشكاله المختلفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية فيكاد يكون مستحيلاً، لأن هذا القهر الخارجي يقذف بالمفكر إلى الجانب المناقض، ويجعله يتمسك أكثر بمبادئه، ويرفض ما يُقهر عليه وأن كان فيه شيء من الصحة. كل ما يمكن أن يفعله القهر الخارجي هو التحكم فيما هو من جنسه أي التعبير المنطوق أو ما يسمى إبداء الرأي ، لأنه يحدث خارج الإنسان ولا يحاسب الإنسان على ما يفكر فيه بل على ما يقوله، لأن الفكرة تظل مجرد تصور نظري لا يحس به إلا صاحبها ولا تؤثر على أحد سواه، فلا جدوى ولا حجة في قهره على الا يفكر. وحتى هذا القهر الخارجي الذي يمنع أو يضبط التعبير لا يعمر طويلاً، فقد يأتي فجأة ثم يختفي فجأة ويكون أثره مصاحبا ومساويا لقوته، ولكن العقل قد يستفيد من هذا القهر الخارجي الواقع على التعبير المنطوق، وتكون الاستفادة هنا متمثلة في زيادة الاقتناع بصحة المحظور، أو على الأقل بقوة حجته وضعف أو انعدام حجة مصدر القهر. لأنه لو كان المحظور خطأ واضحًا لما احتاج حظره إلى قهر، بل إلى زيادة إيضاح لوجوه الخطأ فيه، ولا يتم هذا إلا بحوار هادئ يعتمد على الحجة المنطقية، أما استخدام وسائل القهر الأخرى أيا كان نوعها فهو خير دليل على ضعف أو انعدام الحجة المناقضة.

إذن العقل والفكر لم يحجر عليهما يوما من الأيام، ولكن التعبير أي إبداء الرأي المعارض للسلطة السائدة في يوم من الأيام هو الذي تعرض للحظر وصاحبه للقهر. ومن أشهر وسائل القهر التي عرفت في العصر الحديث هي القهر الاقتصادي الذي تمثل في وضع المفكر أو المثقف في مستوى اقتصادي سيئ بحيث يكون تحت رحمة من هم أقل منه علما وثقافة، هذا الوضع السيئ يسلب المفكر أهم

أسلحته ووسائله، وهو الوقت الذى يحتاجه للتفرغ للتفكير والتأمل، فيضطر إلى إزهاق هذا الوقت الثمين فى البحث عن مصدر كسب إضافى يغطى به نفقات حياته، وحياة أسرته، وتكون نتيجة ذلك أن يصبح عمله الأساسى، وهو التفكير مجرد عمل جانبى يمارسه فى أوقات فراغه إن وجدت. وهكذا يتبين لنا حرص الدول الغنية على أن تظل الدول الفقيرة على تخلفها بأن تعمل على ازدياد مشكلاتها الاقتصادية، فتزداد تبعيتها السياسية والاقتصادية والثقافية، وينعدم فيها كل فكر حر، وينطفئ فيها كل أمل فى الخروج من ورطتها وانحطاطها فضلا عن تقدمها ورقيها. وكذلك نجد الفلسفة نفسها عند طبقة الأغنياء التى لا تريد أن يتحسن حال الفقراء فيفقدون سلطانهم وعزهم. والسلطة السياسية غير الشرعية، أى الدكتاتورية، تحاول جهد طاقتها إغراق شعبها، وخاصة المفكرين والمثقفين منهم، فى محيط من المشكلات الاقتصادية، والاجتماعية، حتى لا يجد أحدهم وقتا للتفكير فى الخلاص، ويظل يلهث وراء قوت يومه، أو يخرج طوعاً أو كرها من وطنه فيريح ويستريح؟!

إننا لا نجد مجتمعا متقدما أو مجتمعا يسير على طريق التقدم تكون فيه الطبقة المثقفة مقهورة ومحجور عليها، بل على العكس من ذلك، فإننا نجد كل المجتمعات المتخلفة تناصب الطبقة المثقفة العداء وتذيقها كل وجوه الاضطهاد. ويمكننا أن نعد هذا التصور مقياسا أو دليلاً على صحة مسيرة أى مجتمع من المجتمعات أو خطئها ودليلا على حسن نوايا السلطة الحاكمة أو سوئها. وقد يحدث أن تنهزم المبادئ أمام الواقع القاهر فتتوارى شيئًا فشيئًا، وتخسر عددا من حملتها، فقد يتوقف المفكر عن التفكير، أو يتواءم مع المحيط الاجتماعى الذى يرفضه فى داخله (رياء فكرى) وقد يصعب الرجوع عن هذا التواؤم، حتى بعد زوال أسبابه، حتى لا ينكشف الرياء السابق.

على كل حال قد تخسر المبادئ حملتها، ويخسر المفكر ثمار فكره، فيخسر المجتمع عناصر تجدده وتطوره، وإلى هذا السبب يرجع فى نظرى ، التأخر الذى نعيشه فى مجتمعاتنا، لأن العقل العربى بمفهومه الذى سبق ايضاحه يتعرض فى معظم مجتمعاتنا لكثير من أنواع القهر والحظر ، وأهما القهر الاجتماعى الاقتصادى، فأكثر مفكرينا نجدهم بين مغلوب على أمره، ومتقوقع على نفسه، ومهاجر إلى بلد غريب، يحبه أو لا يحبه. ومنهم من يتواءم مع الواقع الذى يرفضه

بقلبه وعقله. أما القلة القليلة منهم فهم المرابطون حقًا، يقولون كلمة الحق التى اطمأنت قلوبهم إليها، رغم تربص المتربصين بهم، وقد ينعمون بحماية الرأى العام التى يخشاه المتربصون دون سواها.

أقسام العقل :

يمكننا أن نقسم العقل إلى أربعة أنواع أو بتعبير آخر إلى أربعة مراحل قد يمر بها العقل جميعا فى طريق تطوره، وقد يقف عند أحدها. ولا تعبر هذه المراحل عن درجات تصاعدية دائمًا فيكون العقل الذى وصل إلى آخر مرحلة هو أفضلها وأقدرها على التفكير، بل قد يكون العكس تمامًا، لأن التطور قد يكون تغيُّرا إلى الأسوأ. وتختلف هذه الأنواع أو المراحل، إن صحَّ هذا التعبير، باختلاف درجة تأثر العقل بالبيئة الاجتماعية التى تحيط به شريطة توفر سويته أو سلامته من العلل.

أولاً : العقل الفطرى السوى :

وهو عقل سليم من العلل، قادر على التفكير بفطرته. والتفكير فى هذه المرحلة هو رد فعل تلقائى على مؤثر خارجي، ويتسم بالبساطة فى تفسيره أو فهمه للمؤثر، ويميل إلى رد الأشياء الظاهرة التى لا يدرك لها سببا مباشراً إلى أسباب غيبية، ويكون رد الظاهر إلى الغائب نتيجة عملية فكرية بسيطة تتمثل فى محاولة الربط بين الظاهرة وما يسبقها من ظواهر أو مقدمات ، فإذا لم يجد العقل علاقة مباشرة بينها أرجع أسباب الظاهرة إلى شىء أى سبب غيبى. ولكن مجرد البحث عن سبب لظاهرة ما ثم رده إلى الغيب، فى حالة فشله فى العثور على سبب ظاهر لها، يعنى أن هذا العقل الفطرى، الذى لم يتأثر بعد بالمؤثرات الخارجية ينطلق من بدهية لا يساوره أدنى شك فى صحتها، وهى أنه لابد لكل ظاهرة أو حدث من مسبِّب محدِث ويستحيل تصور شىء ظاهر محسوس أحدث نفسه بنفسه، أى لابد أن يكون لكل سبب مسبّب وأن لم يصل إلى معرفته هذا العقل البشرى المتحدد بالخبرة السابقة أى الذى يبنى تصوراته على أساس من الادراكات المباشرة التى يدركها ويحصلها بنفسه، وغير المباشرة التى تصله عن طريق غيره بالخبر أو الرواية. هذه البدهية العقلية هى أساس الإيمان والاقتناع التام، بأن هذا الكون الذى يكوِّن الإنسان جزءًا منه لابد له من صانع، وإن لم يدخل هذا الصانع فى مجال إدراكنا المباشر أو غير المباشر.

وعلى هذا الأساس أو البدهية العقلية بنـى أفلاطـون نظريتـه فـى المثـل التـى تصدر عن المثال الأول "الذى لا يدرك بآلات المعرفة البشرية. وعلى الأساس نفسه بنى أرسطوطاليس نظريته المعروفة فى تفسيره للحركـة أو الوجـود، حيث وصـل إلى إثبات ضرورة وجود "محرّك أول" يتحرك بذاتـه ويحـرك غيره، وهـو مصـدر الحركة ومصدر الوجود. فقد أثبت كـل مـن أفلاطـون وأرسطو وجـود صـانع لهـذا الكون، بل تخطيا مجرد إثبات الوجود ليصلا إلى إثبات التوحيد أى أن هـذا "المثـال الأول" عند أفلاطون، و"المحرك الأول" عند أرسطو هو "واحد" فقط تميز عن سـائر المثل أو المتحركات بانفراده بالمصدرية والفاعلية والواحدية، بل أكثر من ذلـك أن كليهما قرر أن كل الموجودات تسعى إلى العودة إلى هذا الواحد بالتجرد عن المـادة عند أفلاطون و"بالعشق" عند أرسطو، وهذا السـعى إلـى المصـدر هـو مـا يمكـن أن يفسر بضرورة البعث بعد الموت، لأن الموت هو الوسيلة الوحيدة للتجـرد عـن كـل ما فى الإنسان من مادة ليخلص روحاً نقية.

ويمكننا أن نقول بأن معظم الفلسفات اللاحقة قد تأثرت إلى أبعد الحدود بفكـر هذين الفيلسوفين، وهذا يعنى أن العقل الفطرى يؤكد بدهية وجـود الصـانع ووحدتـه وعودة الموجودات إليه أى البعث. كما ترى الآن بوضوح، فإن هذه القضايا الثـلاث أى "وجود الصانع" "ووحدته" (توحيده) و"البعث" هى أساس العقيدة الإسلامية، وهـذا ما يفسر لنا حديث رسول الله (ﷺ) "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودّانـه أو ينصّرانه أو يمجّسانه" (الحديث) وأن الإسلام دين الفطرة ﴿ فِطْـرَتَ اللَّـهِ الَّتِـي فَطَـرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ (الروم : ٣٠).

هذا النوع من التعقل أو التفكير يمكن أن يسـمى "منطقيـة فطريـة" أو تلقائيـة، حيث يرى الإنسان ظهور النبات فى الأرض بعد سقوط المطر فيربط بينهما، ويرى أن المطـر هـو سبب ظهـور النبـات (الأعشـاب) ، ولكنهـا قـد تمطـر ولا تظهـر الأعشاب، أو قد تنبت فى مكان ولا تنبـت فـى آخـر مـع وجـود المطـر، أو تختلـف كثافة النبات بين منطقـة وأخـرى لا يجد لذلك تفسيرًا فـى محيـط تفكيره المحدود بمحدودية خبرته وادراكاته، فيرجع ذلك إلى سبب غيبى يثق فى وجوده وإن كان لا يعرف عنه شيئًا، وكذلك إن رأى بَعَرَةً فى الطريق عرف مصدرها، وقرر أن بعيرًا قد مر فى هذا الطريق، وإن كان لا يعرف أى شىء عن نوعـه أو لونـه أو اتجاهـه أو جنسه، لأن معرفـة هـذه التفـاصيل تحتـاج إلـى خبـرة إضافيـة مثـل أن يكـون لـه

معرفة واسعة بأنواع البعير، وأجناسها، وأعمارها، وانعكاس ذلك على بعرها. ولم نجد أنسانا يرجع وجود البعرة فى الطريق أو ظهور الأعشاب إلى ما نسميه "بالصدفة" فضلا عن أن تكون قد أوجدت نفسها.

وثمة حقيقة أخرى يمكن أن نستنبطها من هذه المنطقية الفطرية التى ترى أن لكل مسبَّب مسبِّباً وهى أنها تؤمن بالسببية والعلية ولا تؤمن بما يسمى "مجرى العادة" التى عرفها المتكلمون المسلمون، وخاصة المعتزلة المتأخرون مثل القاضى عبدالجبار الهذانى (ت ٤١٥-١٠٢٥م)، وكذلك الأشاعرة والإمام أبوحامد الغزالى (ت٥٠٥هـ-١١١١م)، وتأثر بهم الفيلسوف الإنجليزى الوضعى "ديفيد هيوم" (ت١٧٧٦) مع اختلاف فى المنطلق، فبينما أراد فلاسفة الإسلام بهذه النظرية إطلاق القدرة والإرادة الإلهية، بإنكار ميكانيكية العلية الكونية، وتأكيد قدرة الله على التدخل، وكسر تتابع سلسلة العلل والمعلولات، أراد "ديفيد هيوم" الغاء العلية تماما وارجاع التفكير العلى، الذى يربط بين ظاهرتين، مثل تكاثر السحب وسقوط المطر، إلى مجرد تعود الإنسان رؤية تتابع هاتين الظاهرتين وليس لعلاقة علية بينهما. كما جاء فى كتابه "بحث حول العقل الإنسانى".

وخلاصة ما سبق هى أن السبب الغيبى الذى يُرجع إليه العقل الفطرى كل ما لا يجد له تفسيرًا فى محيط إدراكه هو سبب معقول ومنطقى، ويمكن أن نسمى هذا السبب الغيبى بالسبب المعقول بالقوة "بالنسبة للعقل الفطرى لأن هذا السبب الذى قد يبدو غيبيا للعقل الفطرى، محدود الخبرة، قد يصبح فى المستقبل "معقولاً بالفعل" بعد أن يتسع مجال إدراك العقل وتزداد قدرته على التفكير والتجريد، ولكن هذه القدرة التى سوف يكتسبها فى المستقبل سوف تظل أبداً محدودة بمعطيات البيئة الاجتماعية والخبرة المباشرة وغير المباشرة.

ثانيًا: العقل المتأثر (أو المفسر):

وهو العقل الذى ترسَّبت فيه نتائج تجارب مر بها فى مرحلته الأولى (الفطرة) وأصبح يملك رصيدا من الخبرة تمكنه من التفكير بطريقة أدق ومن الغوص إلى أعماق الظواهر والوصول إلى حلقات أبعد فى سلسلة الأسباب والمسببات، فيكتشفها ويكتشف العلاقات بينهما وبذلك يمتد مجال عمله إلى ما وراء الواقع وظواهره التى يدركها مباشرة عن طريق الحواس أو بطريق غير مباشر بواسطة التفكير والاستنباط. فينقسم بذلك عالم المدركات عنده إلى قسمين: هما

"الواقع" (المحسوس)، و"ما وراء الواقع" (المعقول). وينقسم ما وراء الواقع المعقول بدوره إلى قسمين قسم يمكن تفسيره أى تعقله ، وقسم لا يزال بعيدًا عن طائلة إدراكه عقليا. فما يمكن تفسيره يسمى "مدرَك أو معقول بالفعل"، وأما القسم الثانى فهو "مدرَك أو معقول بالقوة" إذا كان لا يدخل فى باب المستحيلات العقلية المنطقية، مثل أن يكون الشىء على صفتين متناقضتين تناقضا تاما فى نفس المكان والزمان.

ويمثل مجال "ما وراء الواقع المعقول بالقوة" البعد أن يندفع فيه العقل بحثاً عن المزيد من الاكتشافات عن طريق إعمال العقل أى التأمل الموجَّه، ويزداد العقل تطورًا بقدر ما يوفَّق إليه من اكتشافات فى عالم المعقول بالقوة. ويستخدم العقل فى تأمله ومحاولة تفسيره وتتبعه للأسباب وسيلتين هما: "الاجتهاد" الذى هو عبارة عن طرح افتراضات، أو مشروعات حلول، ثم يختار من بينها أفضلها وأقربها إلى القبول أو عن طريق "القياس" وهو الوسيلة الثانية، حيث يقيس كل افتراض على ما سبق تحصيله من المعارف عن طريق الخبرة السابقة ويستوى فى ذلك مصدر الخبرة السابقة أى الخبرة الشخصية المباشرة، أو الخبرة التى حصلها غيره واستفادها هو من هذا الغير، بشرط وجود العلة المشتركة بين ما عرف حكمه وما لم يعرف حكمه.

وإذا سألنا أنفسنا عن النسبة بين "ما وراء الواقع المعقول بالفعل " و"ما وراء الواقع المعقول بالقوة" فلن نستطيع الإجابة عن هذا السؤال، لأن الأول مجرد امتداد فى مجال الثانى، هذا الامتداد محدود، لأنه واقع تحت إدراكنا أى أننا أحطنا به ، والشىء المحدود يمكن مقارنته بما هو من جنسه، وما يتفق معه فى صفة المحدودية، بينما الثانى، أى " ما وراء الواقع المعقول بالقوة" لا نعرف له حدودا أى أنه بالنسبة إلينا "لا محدود" ويختلف بذلك عن المعقول بالفعل "المحدود"، وبذلك تستحيل المقارنة بينهما، أو قياس أحدهما على الآخر، أو إصدار أى حكم كمى بنسبة أحدهما إلى الآخر.

ويتلخص القول فى أن العقل محدود فى قدرته على الإدراك، والمحدود لا يحيط إلا بما هو محدود ويقل عنه كمًا، فالمحيط أكبر من المحاط به دائمًا، فالقدرة على الإدراك العقلى أكبر مما هو واقع بالفعل فى مجالها، وهذا يعنى أن سؤال

العقل عن شيء يقع خارج نطاق إدراكه العقلي ضرب من العبث. فالعقل لا يستطيع تقديم إجابة محددة عن شيء غير محدد، وغير داخل في نطاق إدراكه، حتى مجرد الإثبات أو النفي يعتبر مستحيلا بالنسبة إلى العقل وحده. إلا أن احتمال الإثبات يكون أقرب من احتمال النفي، لأن الوقوف على بداية الطريق يجعل الاعتقاد بوجود بقية لهذا الطريق أقرب من احتمال عدم وجود بقية، وخاصة إذا كان السائر قد قطع شوطا على هذه الطريق، فلا يمكن نفي وجود امتداد للطريق إلا بعد أن يمد قدمه فلا يجد طريقًا، ولكنه قبل ذلك يعتقد وجود امتداد للطريق.

ولكن كيف تسنى لنا تسمية هذا المجهول "معقولاً بالقوة"؟.. إن السبب الذى يبرر إطلاق هذه الصفة هو أن العقل قد سار واكتشف بعض الطريق وهو يعيش تجارب، وينجح فى اكتشافات لأجزاء من هذا المجهول، وهذا ما يجعله يعتقد أنه قد يصل يوما ما إلى نهاية الطريق، ويكتشف كل مجهولاته، وقد يحتاج فى ذلك إلى وسائل أخرى غير التأمل والاستنباط والتجريب، هذه الوسائل الأخرى قد يكون مصدرها أعلى منه أى من يستطيع أن يدرك ما لا يدركه هو وحده، فهو يقبل ما يأتيه عن طريق هذا المصدر، وخاصة إذا كان ما يأتيه منه يمكنه استيعابه أى تعقله، هذا المصدر لا يكون من طبيعة العقل الإنسانى، لأنه إذا كان كذلك فلن يمكنه أن يقدم إليه سوى خطوات قليلة على الطريق نفسها، فى أفضل الاحتمالات، وتبقى المشكلة قائمة وهى مشكلة إدراك المجهول، أى "ما وراء الواقع المعقول بالقوة".

والعقل السوى أى القادر على التفكير مطالب بمحاولة الغزو المستمر لمجال ما وراء الواقع المعقول بالقوة، والامتداد داخله، دون النظر أو السؤال عما إذا كان سوف يصل يوما إلى حدود هذا المعقول بالقوة، إن وجدت له حدود، أم لا. أما ما يتبقى أمام العقل مجهولاً فلا يحق للعقل أن يحكم عليه بالعدم، لأنه بذلك يحكم على شيء لم يحط به، والإحاطة بالشيء شرط للحكم عليه، وهذا من مسلمات المنطق. فلا يبقى أمامنا إن أردنا أن نفسر حكم العقل على ما لم يحط به بالعدم، أن نحكم على هذا العقل بأنه قد يئس بعد أن أنهكه البحث فى هذا المجهول، وهو لا يريد أن يعترف بهذا اليأس، لأنه لا يملك الشجاعة الأدبية على الاعتراف بذلك، ويظن فى هذا الاعتراف.. إنقاصا لقدره وقيمته ، بينما الحقيقة أن الاعتراف بعدم القدرة على

الإحاطة وبالتالى على إصدار الحكم هو اعتراف بواقعه ومحدودية قدرتـه، وهـذا لا يعيبه فى شيء لأنه مخلوق والمخلوق محدود لا يمكن أن يحيط إلا بمـا هـو أصغر منه حجماً.

وخلاصة هذا القول إن الحكم بعدم ما لم يحط بـه العقل هـو أولاً : مناقضـة منطقية، ثانيًا : جبن أدبى، ثالثاً : دعوة إلى التكاسل والقعود عن مواصلة البحث.

يمكننا فى هذا الموقف أن نقارن بين مذهبين فكريين أحدهما كان أقـرب إلـى الصواب، وهو المذهب التحليلى المنطقى وأشـهر ممثليـه المعـاصرين هـو "برتراند رسل" (ت ١٩٧٠م) والذى كان يتوقـف عـن الحكـم علـى مـا وراء الواقـع المعقـول بـالفعل، فـلا يقطـع بوجـوده ولا بعدمـه، ويعـترف بـأن آلـة بحثـه، وهـى العقــل، لا تسـتطيع الوصـول أى الإحاطـة بذلـك المجهـول، وبالتـالى لا يمكـن الحكـم عليـه بالوجود، أو بالعدم.

أما المذهب الآخر فهـو الوضعيـة المنطقيـة ابتـداء مـن "بـيركلى" (ت١٧٥٣) و"ديفيد هيوم" (١٧٧٦م) و"أوجست كونت" (١٨٥٧م) إلى زكـى نجيـب محمـود مـن المعاصرين.. ويرى أصحاب هذا المذهب الفلسـفى أن مـا لا يمكـن إدراكـه أى "مـا وراء الواقع هو عدم، والقول بوجوده خرافة. وقد فصَّـل زكـى نجيـب محمـود ذلـك القول فى كتاباته العديدة وأشهرها "خرافة الميتافيزيقا" الذى نشر عـام ١٩٥٣م لأول مرة ثم أعيد طبعه فى عام ١٩٨٣م بعد تغيير فى عنوانه حيـث أصبـح "موقـف مـن الميتافيزيقا". والسبب فى تغيير العنوان الأول هو النقـد الشـديد الـذى وُجِّـه إليـه مـن معظم المفكرين المعاصرين. وقد حـاول الدفـاع عـن نفسـه وخاصـة مـا أثـير حـول صحـة عقيدته، لأن رفـض مـا وراء الواقـع إنكـار لوجـود اللـه، ولكـن دفاعـه الـذى ضمنه مقدمته للطبعة الثانية التى عدل فيها العنوان جاء هزيلاً غـير مقنـع، لا يربـو عن دفاع طه حسين عن نفسه عندما وجهت إليه الانتقادات الشـديدة التـى اضطرتـه إلى تغيير اسم كتابه الشهير: "فى الشعر الجـاهلى" إلـى : "فـى الأدب الجـاهلى" دون أى تحول ملموس وواضح عن موقفه الأول، فكذلك حـال زكـى نجيـب محمـود فـى محاولته الأخيرة التى خلت فقـط مـن العبـارات التـى أثـارت الشـبهات حـول صحـة عقيدته وصيغت بطريقة أكثر حذرًا.

ثالثًا : العقل المتوتِّر :

يحتاج العقل لكى ينمو ويتطور إلى ثلاثة أمور. **أولها:** السلامة التى تعنى الفطرة السليمة أو الاستعداد الطبيعي (الفطرى) للتفكير.

وثانيها : الاحتكاك الذى يستثير ملكة الفكر، ويدفعها إلى التفاعل مع الواقع، ويدفعها إلى البحث عن حلول وردود تتجدد بها ذاتها وتتميز وتتحدد.

وثالثها : الأمان الذى يضمن له حرية التعبير عن ذاته، أى تحقيقها وإظهارها فى عالم الواقع المعاش، ويمكّنه من الدخول إلى حلبة التفاعل مع الفكر الآخر. فينجح فى إثبات ذاته، أو يفشل جزئيًا أو كلياً.

إن الواقع المعاش فى كثير من البلاد العربية والإسلامية، إذا تأملنا مليا، وانصفنا فى الحكم عليه. فإننا لا نجد فيه قيودا ظاهرة تفرض على حرية الفكر، وإن كنا نجد بعض الموانع التى قد تنشأ أحيانا عند المفكر نفسه، أو تنتج عن قوة تيار فكرى آخر معارض يسيطر فى ساحة السجال ولا يدع مجالا لظهور فكر غيره لسيطرته واحتكاره لوسائل الإعلام التى هى وسيلة التعبير والظهور فى مجال الجدل الفكرى. وقد تكون بعض العوائق مفروضة من السلطة، حيث تتحكم السلطة فى معظم عالمنا العربى والإسلامى فى جميع وسائل الإعلام. ولكننا لا ينبغى أن نبالغ فى تعليق أسباب فشل تيار فكرى معين على شماعة قهر السلطة السياسية وننسى فشل أو ضعف حجة هذا التيار الفكرى الذى نميل إلى تأييده فى كثير من الأحوال. إن الساحة الفكرية فى كثير من بلادنا العربية والإسلامية، حتى تلك التى ليس فيها نظام يظهر الديمقراطية، لا تخلو من تيارات فكرية معارضة لتلك التى تتبناها السلطة السياسية، فما أكثر الوضعيين واليساريين والعصرانيين فى مصر والأردن على سبيل المثال، والحداثة الفنية والفكرية والعقدية فى العراق والمملكة العربية السعودية، والبنيوية والقومية فى المغرب العربى، كلها تيارات مخالفة للتيار الفكرى الإسلامى الملتزم والسائد فى معظم تلك البلاد عند المحافظين والمجددين على السواء.

إن كثيرًا من موانع التعبير عن الفكر ترجع إلى بعض من ينتسبون إلى مجال الفكر من ذوى النفوذ الإدارى أو السياسى أو الإعلامى، هذا الواقع لا يعتبر فى نظرى، أزمة ولكن كارثة فكرية، لأن المفكر إذا حارب المفكر الآخر بوسائل

غير فكرية أصبحت كارثة حقيقية، بينما الأزمة تكون عندما يحارب المفكر من السلطة السياسية أو من غير المفكرين. فعندما لا يستطيع المفكر الحر التعبير عن نفسه ويفتقد وسيلة الوصول إلى ساحة الجدال بسبب ضغط خارجي يكون هذا الفكر فى أزمة سببها ضغط أو تحريم يهدد بقاءه، ويحد من نموّه وتطوره أما إذا حورب الفكر بفكر متسلط فهى المأساة التى تشبه دخول إنسان فى حرب دون أى سلاح.

أما التوتر الفكرى فقد ينشأ فى داخل العقل نفسه عندما يقع العقل فى تناقض مع نفسه فيمر العقل المتوتر بمرحلتين: مرحلة التوتر، ومرحلة نقض الذات.

١- مرحلة التوتر :

وهى المرحلة الأولى وفيها يتناقض العقل مع نفسه ولكنه يظل واعيا بهذا التناقض ولا ييأس من البحث عن مخرج من تلك الأزمة بأن يجد حلاً لهذا التناقض الذاتى أى أن يجد ذاته متجددة متميزه واضحة مرة أخرى.

هذه المرحلة يمكن أن تكون مفيدة للعقل إلى أبعد الحدود ، حيث يظل العقل فى عمل دائم دؤوب يبحث فى الأمور، يقلبها على كل وجوهها باحثا عن الحل. وليس للعقل عمل أهم وأشرف من ذلك، فيه يحيا العقل وينمو ويتطور ويتطهر من شوائب نقص أو خطأ أو تناقض، ويستخلص هُويته بعد نجاحه فى الوصول إلى الحل. هذا يعنى أن التوتر العقلى هو التيار الكهربائى الذى يحيا به العقل ويظل محتفظًا بحيويته، وبغياب هذا التوتر تبدأ عملية هدم أو موت بطيء إلى أن يصحو مرة أخرى بفعل توتر جديد.

هذا العقل الذى يعيش فى صراع مع طرف آخر سواء كان فكرًا أو سلطة، يسمى العقل "المتأزم" لأنه يسير فى تيه يبحث فيه عن ذاته وهُويته، ولكنه يظل واثقًا بنفسه وبقدرته على الخروج من هذه الأزمة. أما إذا فقد العقل ثقته بنفسه، ويئس وتوقف عن العمل، وهرب من ساحة الجدال وأخذ يلوذ بأبسط الأشياء، يبحث فيها عن قناعة تخرجه من هذا التناقض الذاتى الذى قهره، إنقلبت إلى "مأساة". ويختلف هذا الوضع مع حال العقل المفسرّ (المتأثر) الذى يتفاعل مع الفكر الآخر أو المناقض فى هدوء، يحسن الظن عادة فى الأشياء المخالفة له حتى يثبت له خطؤها بالدليل القاطع، وقد يسئ الظن ببعضها ثم يسعد باكتشاف صحتها وصلاحيتها.

وقد يتعرض العقل المتأثر (المفسر) إلى خطورة التسليم بل والذوبان فى فكر آخر بسبب انبهاره به وتوهمُ صحته المطلقة، كما حدث مع فكر أرسطو طاليس بعد نقله إلى العربية. ويتكرر ذلك الآن عند المنبهرين ببعض الفكر الغريب الوارد إلينا والذى أحدث هذا الصراع الفكرى الذى نعيشه فى بلادنا فى الوقت الحاضر، وكفى هذا الفكر الغريب قدرًا أنه أيقظنا من سبات عميق طال لقرون عديدة، كان شاغلنا الوحيد فيه هو كتابة شرح على شرح، وتعليق على تعليق، وتهميش على تهميش حتى ابتعدنا عن جذورنا، وذبلت فروعنا، واختفى ثمارنا وانقلب علينا اجتهادنا.

إن هذا الصراع الفكرى هو الدليل الوحيد على أننا لازلنا نعيش فى عداد الأحياء، وهو فى الوقت نفسه علامة على تأزمنا، لأننا لا نزال ننازل هذه التيارات القوية فى حجتها وفى ممثليها ونقابلها بحجة أضعف منها، وممثلين أقل شأنا وعددا رغم أنهم يملكون مصدر القوة والعزة، ولكنه سلاح لم يتقن حاملُه استخدامَه بعد.

٢- مرحلة نقض الذات :

تبدأ هذه المرحلة منذ اللحظة التى ييأس فيها العقل من الوصول إلى مخرج من أزمته، فيتقاعس عن الصراع، ويتجه إلى الاقتناع التدريجى بخطأ فكره، وصحة الفكر الآخر، وينتهى به الأمر إلى تبنّى الفكر الآخر والدفاع عنه.

ويمر العقل بعدة خطوات حتى يصل إلى هذا الوضع. فهو يتعرف أولاً على هذا الفكر الغريب، ثم يحاول تقويمه وقد يكتشف فيه أخطاء تؤدى إلى رفضه لهذا الفكر وإنكار جدواه فى الإثراء، ولكنه قد لا يستطيع تقديم بديل عنه أفضل منه يفرض نفسه بقوته على هذا الفكر الآخر، فإذا فُرض على هذا العقل الصمت لمدة طويلة حتى يكاد أن يتوارى تمامًا، وذلك لكونه لا يملك الحجة الدامغة أو السلطة المؤيدة، ولا يجد العقل مخرجا من هذه الأزمة ويرى وجوده مهددا بالإنعدام، فقد يدفعه حب الاستمرار فى الحياة بأى ثمن إلى أن يهادن هذا الفكر السائد، ويحاول إيجاد صيغة للتعايش معه على شكل لا حرب ولا سلام، فإذا ظل العقل فترة طويلة على هذا الوضع فإنه لا يرغب فى العودة إلى الصراع، ويركن إلى حالة اللاسلم، واللاحرب، ولكنه قد يقتنع بهذا الوضع الذى أصبح هو فيه نكرة لا أثر له فى أى شىء، فيحاول الظهور مرة أخرى لكنه لا يلجأ فى ذلك إلى الصراع الذى لن يكون لصالحه، بل إلى التوائم والاقتراب من الفكر الآخر، وقد يسير إلى أبعد من ذلك فى

طريق التواؤم بعد مضى فترة أطول فيظهر لديه اقتناع بصحة هذا الفكر الغريب، وعدم حقه فى منازلته ومحاولة إزاحته من الساحة، ويقتنع تماما بعدم جدوى تمسكه باستقلاليته وهويته التى أودت به إلى هذا الوضع غير المشرف، فتكون النتيجة أن يتبنى هو هذا الفكر الآخر، ويصبح من مناصريه، والمدافعين عنه ضد التيارات الأخرى التى كان هو يؤمن بها أو يشكل جزءا منها، فتبدأ بذلك عملية هدم للذات واستغناء عن الهوية الأصلية، والذوبان فى الفكر الآخر، وتقمصه بلا شروط، وقد يستميت فى الدفاع عن هويته الجديدة المستعارة خوفا من التعرى أمام حجج الفكر الآخر، التى كانت لا تزال حية عند بعض المفكرين شركائه السابقين، الذين لم ييأسوا ويهربوا من حلبة الصراع وكانت ثقتهم بأنفسهم وبصحة مذهبهم أكبر من مثيلتها عند هذا العقل الذى تنكر لفكرة الأصيل وتقمص فكرا غريباً.

وليس من المستنكر أن يتبنى عقل مبادئا أو فكرا يناقض ما كان يتبناه فى فترة سابقة، أى أن ينتقل إلى الطرف الآخر تماما، ولكن بشرط أن يكون هذا الانتقال ناتجاً عن دراسة هادئة وتأمل عميق وموازنة موضوعية فى ظروف مناسبة للعمل الفكرى السليم، فيكون الانتقال من الدعوى إلى نقيضها بهذه الشروط عملية تعلم وإثراء وتجديد، وتدخل فى باب الاعتراف بالحق وضرورة تبنيه والدفاع عنه.

أما إذا كانت هذه النقلة ناتجة عن يأس فكرى وحرص على الحياة بأى شكل وبأى ثمن فلا تكون تعلما بل وقوعا فى تناقض مع الذات أبعد أثرا وأخطر على النفس من معاناة التوتر العقلى.

رابعًا: العقل المتطرف:

إذا وصل العقل إلى مرحلة المأساوية الفكرية فى مجتمع ما ظهر التطرف الفكرى والعقدى والسلوكى فى هذا المجتمع، وعمته حالة تشبه الفوضى وانتشرت فيه الخرافات وانعدمت فيه الثقة بكل شىء وإن كان أهلا لها فى حقيقته وذلك بسبب اختفاء المعايير الثابتة التى تثق فيها غالبية المجتمع. ولعل ظاهرة التطرف الفكرى والعقدى هى ابرز ما يسود مجتمعاتنا العربية والإسلامية فى العصر الحديث، وهى نتيجة جدلية منطقية للواقع الذى يعيشه الإنسان العربى الذى سلب كل شىء تقريباً كان يملكه ويتميز به وتتحدد به هُويته. ولكن الملاحظ أن ظاهرة التطرف تكاد

تكون سمة العصر الحاضر فى كل المجتمعات البشرية من أفقرها إلى أغناهـا. ولـم يولد التطرف فى عصرنا الحاضر فقط، بل كان موجودا فى معظم العصور البائدة، وقد كان غالباً نتيجة احتكاك ثقافى بين مجتمعين على الأقل، بينهما اختـلاف فكرى أو عقدى، أو سلوكى، وكان الدور الفعال المؤثر يأتى عادة من جهة الثقافة الأقوى، وتكون الثقافة الأضعف هى المنفعلة المتأثرة. ولا يعيـب ثقافـة مـا أن تكـون منفعلـة متأثرة لأن هذه الحال تدل على أن هذه الثقافة المنفعلـة لا تـزال حيـة وتـزداد بذلـك التأثر حيوية ونموا إذا كانت تملك الضوابط، والمعايير التى تختار على أساسـها مـا تريد لحيوتها ونموها، فهى لا تزال حية متطورة طالما وضعت كل المؤثرات التى تأتيها من الخارج فى معاييرها التى تتميز بها شخصيتها، وتبدأ بذلـك عمليـة ذوبـان للمؤثرات الخارجية فى محتوى الثقافة المتأثرة فتثرى وتنمو على هذه الشـاكلة. أمـا إذا فقدت المعـايير تمكنـت منهـا الثقافـة الغازيـة أو المؤثـرة، وأدخلـت فيهـا حابلهـا ونابلها ، ومسخت بذلك شخصية الثقافة المنفعلة، وبدأت مرحلة الذوبان أو الاختفاء الكلى التدريجى. وقد يولّد هذا الوضع صحوة ترفض كل غريـب وأن كـان نافعـاً، وتتمسك بكل قديم وأن كـان ضـارا، ويعـد هـذا السـلوك ونقيضـه مـن أخطـر أنـواع التطرف الفكرى.

إننا إذا تأملنا حال المجتمعات والعصور التى ظهر فيها التطرف بكل أنواعـه وجدنا أنه كان رد فعل على تطرف فى الاتجاه المضاد، ويذكرنا هذا التفسير بجدلية الفيلسوف الألمانى هيجل (ت١٨٣١م) حيث تتصارع الدعوى (Thesis) مـع نقيض الدعوى (Antithesis) فينتج عن هذا الصراع حل وسط (Synthesis) ثم يصبح هذا الحل الوسط دعوى تتصارع مع نقيضها وتفرز حلا وسط، وهكذا دواليك، وبذلك يفسر لنا هيجل التغيرات التى تحدث فى الفكـر ، وقـد حرفهـا مـاركس (ت١٨٨٣م) إلى جدلية مادية اجتماعية، ثم إنجلز (ت١٨٩٥م) إلـى جدليـة طبيعيـة فقـط، بعـد أن كانت فى أصلها عند أستاذهما هيجل جدلية فكرية، فبينما كان هيجل فيلسوفا مثالياً تجريدياً جاء تلميذه ماركس ماديا حسيا، وهـذه نقلـة مـن شـىء إلـى نقيضـه داخـل مدرسة فلسفية واحدة، ونجـد نقلـة شبيهة بتلـك النقلـة كـانت قـد حدثـت فـى الفلسـفة اليونانية فى القرن الرابـع قبل الميلاد وتتمثـل فـى الفلسـفة المثاليـة عنـد أفلاطـون (ت٣٤٧ق.م) التى تلتها فلسفة طبيعيـة (حسية) عنـد تلميذه أرسطو (ت٣٢٢ق.م). والأمثلـة علـى هـذا التحـول مـن شـىء إلـى نقيضـه التـام كثـيرة فـي مختلـف العصـور، والمجتمعات.

خلاصة القول أن التطرف بهذا المفهوم ينتج عن تطرف فى الاتجاه الآخر وأن ظاهرة التطرف ذات امتداد زمانى ومكانى.

وبالطبع لم يسلم المجتمع العربى الإسلامى منذ ميلاده من بعض مظاهر التطرف الذى كان يأخذ فى بداية نشأته شكل اختلاف بسيط فى بعض وجهات النظر ثم يتطور إلى تطرف بفعل تمسك كل طرف بوجهة نظره ولا يبدى استعدادا لمناقشة وجهة النظر الأخرى، أى الافراط فى تقدير وجهة النظر الخاصة والتفريط فى مناقشة وجهة النظر الأخرى مناقشة هادئة وتقييمها تقييمًا عادلاً. ويصل التطرف حد المأساة عندما يتضح لأحد الأطراف خطأ وجهة نظره ولكنه لا يملك الشجاعة على الاعتراف بذلك والتسليم بالحق والتنازل عن الباطل أى أن تأخذه العزة بالإثم خوفًا من ضياع هيبته وكرامته، فيكون التطرف بمعنى الابتعاد عن الوسط والاتجاه إلى أحد الأطراف والبقاء فيه دون رغبة فى العودة إلى الوسط أى "جاوز حد الاعتدال، ولم يتوسط"[1] وبذلك يتفق التعريفان اللغوى والاصطلاحى للتطرف.

ولكن من الخطأ المؤكد أن نحكم على كل ما يسمى خطأ التطرف الفكرى أو العقدى، على خلاف التطرف السلوكى، كلية بأنه ظاهرة مرضية ينبغى السعى إلى التخلص منها تمامًا. فقد يكون التطرف فى الأخذ بكل مفردات فكره أو عقيدة معينة فى المجتمع حافزًا على البحث عن الاعتدال الصحيح والحفاظ عليه. لأنه بقدر ما يكون تمسك فئة من الناس بأقصى طرف للمشكلة وتمسك فئة أخرى بالطرف الآخر بقدر ما يكون مجال التوسط أوسع والقدر المحقق من مبادئ كل طرف من أطراف النزاع أكبر وهذا أدعى لحفظ الأمن والاستقرار فى المجتمع، لأن الدافع إلى الثورة على الآخر يكاد يختفى أو يصبح فى غاية الضعف على الأقل. ولتقريب هذا التصور يفترض أن فئة ما تتمسك بكل ما فى مذهبها وتريد تحقيقه كاملاً ولنعبر عن كمّ هذه المبادئ بعشر نقاط، وكذلك الطرف الآخر يتمسك بمبادئه كاملة وهى عشر نقاط أيضًا، فيكون التوسط بتحقيق خمس نقاط من مبادئ كل طرف. أما إذا كان كل طرف يتمسك بثمانية نقاط فقط من مبادئه، ويترك نقطتين ويتحرك بذلك فى اتجاه الوسط، فسوف يكون هذا الوسط (أى الاعتدال) محققاً لأربع نقاط فقط من كل طرف ويكون مجموع المفقود من الطرفين أربع نقاط، وينقص التوسط المثالى نقطتين، وهكذا كلما تنازل كل طرف عن جزء من مبادئه نقص رصيد التوسط من

مبادئ كل من الطرفين فكلما اقتربت الأطراف من الوسط كلما قل رصيدها من المبادئ، وكذلك رصيد التوسط حتى يصبح تحقيق نصف المبادئ كلية هدفاً أسمى لكل طرف ويكون المتوسط هو تحقيق ربع المبادئ من كل طرف، حتى تنعدم المبادئ وتسود فوضى لا يمكننا أن نتعرف فيها على اتجاه واضح مميز لكل فريق ويفقد المجتمع هُويته، وحيويته، وتمهد هذه الفوضى التى بدأت تحت ستار الدعوة إلى التوسط إلى ظهور تطرف جديد يذهب إلى أقصى طرف النزاع ولا يتحرك منه. ويتلخص معنى هذه العبارة فى أنه قد يصبح التمسك بكل مفردات فكر أو اتجاه فكري معين ضرورة من ضرورات الحفاظ على هُوية المجتمع، وضمان استمرار حيويته على ألا يتحول هذا "التطرف" النظرى إلى إجبار الغير بالعنف والإرهاب على السير فى طريق معين كما فعل، على سبيل المثال المعتزلة فى بعض فترات قوتهم خاصة فى القرن الثالث الهجرى فى عصر المأمون والمعتصم. أما محاولة الاعتدال الصحيحة فلا تكون بتحويل المتطرف المتمسك بمبادئه كاملة إلى الوسط بالتنازل عن بعض مبادئه ، ولكن بمحاولة تأسيس فكر معتدل وسط يأخذ من كل طرف أحسن ما فيه وأقربه إلى التحقيق النافع ، ويكون الاعتدال أو التوسط متحققاً بشكل أكبر فى التطبيق وينبغى أن يبقى التمسك فى النظرية بأقصى قدر ممكن من المبادئ التى تشكل مصدرًا معطاءً، وهدفا منشودًا لمحاولات التطبيق، وبذلك يحفظ للمجتمع توازنه الضرورى لتطوره ونموه فى كل المجالات.

التطرف فى المجتمع الإسلامى القديم:

وإذا رجعنا إلى العصور الإسلامية الأولى وجدنا أمثلة عديدة للتطرف الفكرى والعقدى الذى بدأ كما أسلفت باختلاف فى وجهات النظر حول قضية معينة، ومن أشهر الأمثلة على ذلك ظهور الفرق الكلامية فى أواخر القرن الأول وبدايات القرن الثانى الهجريين، وكانت بداية ذلك فى اتجاه بعض المفكرين المسلمين إلى إعطاء العقل دورًا أكبر فى فهم نصوص القرآن والسنة عما كان مألوفًا عند عامة المسلمين، وكان السبب فى هذا الاتجاه هو ما وجده هؤلاء المفكرون من تكريم للعقل وأمرٍ بإعماله فى شتى الأمور، ويضاف إلى ذلك تأثر بعضهم بفكر المجتمعات غير العربية التى فتحها الإسلام، حيث كانت تثار بعض الشبهات التى تتطلب الجدال بالعقل للرد عليها وكذلك للدعوة إلى دين الله فيمن لم يدخلوا الإسلام بعد فى تلك البلاد، ولكن المتمسكين بالنص الذين رفضوا الدخول فى مثل هذه

المجادلات العقلية خوفاً على سلامة عقيدتهم أو بسبب عدم تمكنهم من هذا الفن الجديد عليهم رفضوا هذا الأسلوب ووصل رفضهم فى بعض الأحيان إلى حد تكفير من يتبعونه، بل وإلى قتل بعضهم، وإن لم يكن قتلهم بسبب منهجهم العقلى، بل لما ارتبط مع هذا الخلاف الفكرى العقدى من خلاف سياسي. والأمثلة على ذلك كثيرة منها معبد الجهنى (ت٨٠هـ/٦٩٩م) ، غيلان الدمشقى (بعد ١٠٥هـ/٧٢٣م)، والجعد بن درهم (ت١١٨هـ/٧٣٦م)، والجهم بن صفوان (ت١٢٨هـ/٧٤٥م). وأيا كان سبب قتلهم بحق أو بغير حق، فإن الإتجاه العقلانى فى المجتمع الإسلامى لم ينته بذلك بل استمر وازداد فظهرت فرقة المعتزلة التى أسسها واصل بن عطاء (ت١٣١هـ/٧٤٨م) وعمرو بن عبيد (ت١٤٥هـ/٧٦٢م)، وتلاميذهما، ولكنها بدأت فى التمادى فى اتجاها العقلانى حيث ظهرت بوادر العقدية التى نتجت عن هذا التمادى فى العقلانية عند أبى الهذيل العلاف (ت٢٢٧هـ/٨٤٢م) وإبراهيم بن سيار النظام (ت٢٣٥هـ/٨٥٠م) وبلغت قمتها عند الجبائيين، أبى على الجبائى (ت٣٠٣هـ/٩١٥م) وأبنه أبى هاشم عبدالسلام الجبائى (ت٣٢١هـ/٩٣٣م). ومحنة الإمام أحمد (ت٢٤١هـ/٨٥٥م) خير دليل على خطورة التطرف العقلانى حينما يفرض على الآخرين بالقوة.

وإذا تفحصنا هذه الفترة أعنى ابتداءً من نهايات القرن الثانى الهجرى وما بعده وجدنا تيارا جديدا كان رد فعل على ثلاث تيارات سبقته فى الوجود الأول: هو مذهب المتمسكين بالنص الممتنعين عن الدخول فى الجدل العقلى (أهل السلف). الثانى: هو مذهب علماء الكلام المتمادين فى التمسك بالعقل وما ينتج عنه من تأويل قد يخرج النص عن معناه الصحيح (المتكلمون) والثالث: فئة من الناس خاصة بعض أصحاب الثراء والسلطان كانوا قد تمادوا فى تمسكهم بمظاهر الحياة الدنيا وملذاتها على حساب التفكر فى الآخرة وثوابها، هذا التيار العقدى الجديد هو التصوف الذى تمثل على سبيل المثال فى رابعة العدوية (ت١٣٥هـ/٧٥٢م) الحسين بن منصور الحلاج (ت٣٠٩هـ) وغيرهما، ثم اتخذ منحى دينيا معتدلا عن الإمام أبى حامد الغزالى (ت٥٠٥هـ/١١١١م) ثم أصبح تصوفا فلسفياً اشراقيا عند ابن عربى (ت٦٣٨هـ/١٢٤٠م).

وبغض النظر عن تقويم هذه الاتجاهات أو المذاهب العقدية والفكرية إلا أنها جميعها كانت ردود فعل على اتجاهات ومذاهب تطرفت فـى الاتجـاه المعـاكس، أى أن الإفراط فى اتجاه ما يولد الإفراط فى الاتجاه الآخر، ،كمـا أن التفريـط والتسيب يولد الإفراط والتعصب.

التطرف فى الغرب القديم:

وقد مر الغرب فى العصـور القديمـة بالتجربـة نفسـها كمـا سبق فـإن إفـراط أفلاطون فى المثالية والتجريد قد ولد إفراط أرسـطو فـى الواقعيـة، كمـا ولدّ إفـراط الأبيقوريين فى مذهب اللذة إلى إفراط الرواقيين فى مذهـب الـروح، كمـا تولـد عـن الإفراط فى تأليه العقل فى تاريخ الفلسفة القديمة (اليونانية)، بشكل عام، الإفراط فى الشك الذى كان يعنى الإنكار التـام لقـدرة العقـل علـى الوصـول إلـى أدنـى حـد مـن المعرفـة، كمـا هـو معـروف عـن مذهـب الشـكاك الـذى انتهـت إليـه وبـه العقلانيــة اليونـانيـة، لتفسـح المجـال لظهـور فلسـفة أكـثر اعتـدالا حـاولت التوفيـق بيـن العقـل والروح أى بين الفلسفة الخالصة والتدين الخالص، وتمثلت هذه الفلسـفة فيمـا يسـمى بالفلسفة الهيللينية والتى بدأت مع دخول الاسكندر الأكبر إلى بـلاد الشـرق فـى عـام ٣٢٢ ق.م واستمرت حتى القرن السادس الميلادى على أقصى تقدير حتـى أغلقت أبواب أخر مدرسة فلسفية فـى أثينـا فـى عـام ٥٢٩م علـى يـد جوسـتينان الرومـانى الشهير بتأسيسه للقانون، الذى لا يزال أثره باقيا حتـى اليوم فـى القوانيـن الوضعيـة الغربية وما تأثر بها من قوانين وضعية فى بلاد الشرق. ثم بدأت بعد ذلك العصـور التى سميت بعصر الآباء حيـث كـانت السـلطة المطلقـة لآبـاء الكنيسـة علـى جميـع مناحى الحياة، وحيث بدأ فيها احتكاك الغرب بالإسلام وتأثرهم به عن طريق مباشر بواسطة التجارة والفتوحات الإسلامية ثم الحروب الصليبيـة فـى العصـور الوسـطى (من ١٠٩٥م–١٢٩٨) وكذلك وجـود المسلمين فـى البـلاد الأوروبيـة التـى فتحوهـا وحوّلوها إلى منارات فكرية وثقافية وأشهرها صقليـة والأندلس. أمـا طـريـق التـأثر غير المباشر فقد كان بواسطة ترجمة كتب العقيدة والفكر الإسلامى من العربية إلـى اللاتينية إبان الحروب الصليبية وما بعدها.

وقد كان أيضا إفراط الكنيسة فى التسلط على جميع أمور الحيـاة فـى الغـرب وخاصة على العلماء سببا فى ظهور اتجاه يرفض كل ما يأتى من الكنيسة ويتهمهـا

رجالها بالجهل حتى بأخص ما يدعون التمسك به وهو الكتاب المقدس، وقد تمثل ذلك التمرد فى شخصية بطرس أبيلارد (١٠٧٩- ١١٤٢م) الذى اشتهر بمعارضته لرجال الكنيسة ونقده للكتاب المقدس وإظهار ما فيه من تناقضات وتحريفات وقد ضمن ذلك كتابه بعنوان (نعم ولا) الذى اعتبره المؤرخ الفكرى "كولتون" بديلا نافعا عن الكتاب المقدس نفسه وانتهى هذا التمرد على الكنيسة بانشطارها بعد حرب أبادت الحرث والنسل بدأت بثورة مارتن لوثر (ت١٥٤٦م) ضد الكنيسة التى وصفها بأنها كنيسة الشيطان ووصف البابا بأنه المسيح الدجال فكانت حرب الفلاحين ضد الكنيسة ثم حرب الثلاثين عاماً (من ١٦١٨م-١٦٤٨م) إلى آخر ذلك مما نقرأه فى كتب التاريخ الفكرى والسياسى والعقدى فى أوربا. وبدأ بذلك التيار الفكرى أو العقدى المسمى بالعصرانية (العلمانية) الذى أنتهى بكثير من أتباعه إلى الحادية مادية بحتة، فكان ذلك رد فعل فى مجال العقيدة على تسلط الكنيسة ورجالها وفى مجال الحياة الاجتماعية رد فعل على تسلط الإقطاع ورأس المال. وقد تمثل هذا الاتجاه فيما هو معروف بالماركسية، وجاء فى صيغة فلسفية أرقى عند فويرباخ (ت١٨٧٢) ونيتشه (ت١٩٠٠م) ألد أعداء الفكر الدينى وأشهر دعاة الإلحاد فى العصر الحديث.

لقد ظل الاتجاه الإلحادى المادى ينمو ويسيطر على كل مناحى الحياة فى الغرب حتى نهاية الستينات من هذا القرن ثم صحا الإنسان المعاصر ليجد نفسه قد فقد كل شىء فى إنسانيته وأصبح مجرد آلة فى مجتمع رأسمالى، أو جزء من آلة فى مجتمع اشتراكى، فكان فى هروبه من الرأسمالية إلى الاشتراكية ومن التدين إلىالإلحاد بحثا عن الحرية وتحقيق الذات كالمستجير من الرمضاء بالنار، لا حرية ولا ذات، وهو يتخبط الآن بحثا عما فقد. ولكن بعض ما فقد لا يمكن أن يعود فإن استطاع أن يستعيد حريته وذاته المفقودتين، فمن أين له بالبيئة التى تلوث ماؤها وأرضها وهواؤها وسماؤها؟

هذا التيه الذى يعيشه الإنسان المعاصر فى الغرب، وانتقل إلينا اختيارا أو اضطرارا بفعل ضعفنا الثقافى وهواننا السياسى وانشغالنا بملىء البطون حتى غدونا أسمن شعوب العالم وزنا وأتفههم شأنا، أقول هذا التيه الذى يعيشه الإنسان المعاصر بعد فشل كل من الرأسمالية والاشتراكية فى الحفاظ على بشريته فضلا عن إسعاده، قد أفرز اتجاها فكريا وحياتيا يسعى إلى استعادة ما يمكن استعادته للإنسان

والحد على قدر الإمكان من مصادر التلوث فى البيئة والعمل على تجنب تفاقم آثارها الداهمة، أو التخفيف قدر الإمكان منها. هذا الاتجاه يمكن أن يوصف بالوسطية التى تتجمع فيها أفضل ما فى طرفى المعادلة الشيوعية الرأسمالية، ويعرف هذا الاتجاه الذى أصبح فى بعض دول العالم حزبا سياسيا متميزا فى برنامجه وفلسفته "بحزب الخضر" (Die Gruenen) فى ألمانيا وأمتد إلى كثير من البلدان الأوربية واتحد مع بعض التجمعات الأخرى أشهرها حزب "البديل" (Die Alternative Liste) وفى الولايات المتحدة توجد جماعة "السلام الأخضر" (Greenpiece) وهى لها أهداف بيئية مشابهة وأن كان نشاطها السياسى لا يزال أقل من المستوى المنتظر.

ولم يكن العالم العربى بعيدا عما يدور فى الغرب وخاصة السجال بين الرأسمالية والشيوعية أو بين الالحادية والتدينية، ولقد فعلت آثار هذا الصراع فى مجتمعنا العربى الإسلامى ما لم تفعله فى المجتمعات الأخرى التى أفرزت هذه الاتجاهات التى كانت بمثابة التطور الطبيعى لما وصلت إليه عقيدتهم ونمط حياتهم الفكرية والاجتماعية.

التطرف فى العالم العربى المعاصر :

والغريب أن هذا الصراع استمر بعنف فى مجتمعاتنا حتى بعد أن ضعف فى الغرب أو كاد يختفى من سطح الحياة اليومية. ولا يزال بعض "كبار" مفكرينا يؤمن بجدوى ما يسمونه "حتمية الحل الاشتراكى" أذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: فؤاد زكريا، وحسن حنفى، ومحمود أمين العالم، والبعض الآخر نجده يتفانى فى الدفاع عن مبادئ العالم "الحر" (؟!!) هذا "العالم الحر" الذى أذاق معظم بقاع العالم أشد أنواع الظلم والذل والهوان، وهدم حضارات عريقة وأباد أصحابها عن بكرة أبيهم كما هى الحال فى أبادتهم لحضارتى الانكا (INKA) والمايا (MAYA) فى الأمريكيتين على يد المهاجرين الأوربيين أصحاب الفكر "الحر" ولكن هؤلاء المفكرين يسمُّون انبهارهم بهذا العالم الحر انبهارا بالعلم الذى مكن هذا العالم الحر من الوصول إلى السيطرة على مقدرات المجتمعات الأخرى ومواقع التأثير فيها من سلطة سياسية واقتصادية وإعلامية كما هى الحال فى معظم بلادنا العربية والإسلامية منذ أكثر من قرنين، ولا تزال أعين كثير من علمائنا مغمضة أو مصابة

بقصر النظر الذى يحرمها من رؤية فشل طرفى المعادلة الرأسمالية والشيوعية فكريا وعقديا وسياسيا فى أن تقدم للمجتمع البشرى ككل حلا لمشكلاته السياسية دون أن يدفع مقابل ذلك إنسانيته.

وثمة شيء غريب يلاحظه المتأمل فى أمر مجتمعاتنا وموقفها من الغرب وهو أنه يصدر إلينا نفاياه فقط سواء كان ذلك فى ما يخص المواد الغذائية أو الأدوية أو حتى ما يسمونه التكنولوجيا الصناعية التى لم تثمر عندنا حتى الآن أى ثمار ملموس رغم وجودهم بيننا لأكثر من خمسين عاما فتحت فيها أبوابنا وخزائننا على مصراعيها أمامهم فنهبوا كل شيء. وحتى لا يفهم حديثى هذا على أنه قول متحامل على الغرب أذكر إحصائية صدرت فى ألمانيا الغربية عن عام ١٩٨١م وأذيعت من إذاعة السارلند (البرنامج الثانى فى شهر فبراير ١٩٨٢)، منسوبة إلى وزارة مساعدة الدول النامية" جاء فيها : "أن كل مارك ألمانيأنفق فى مساعدة الدول النامية عاد إلى خزينة ألمانيا بزيادة قدرها ٠,٧ أى ١,٧ مارك"، ولقد تتبعت هذا الأمر فى ذلك الوقت وتحدثت مع بعض من لهم صلة مباشرة بهذا المجال ووصل حديثنا إلى أن هذا الرقم المعلن هو أقل بكثير من الرقم الحقيقى الذى كان حسب تقدير الشخصى المبنى على دراسة واقعية يصل إلى ضعف هذا الرقم. وأيا كان الرقم الصحيح فمن المؤكد أنهم يسعون إلى تقديم ما يسمونه مساعدة للدول النامية ليربحوا أكثر مما يعطوا، وقد أعلن وزير الداخلية الذى جاء فى عام ١٩٨٢م، حيث حل ائتلاف أحزاب اليمين (CDU, CSU, FDP)محل ائتلاف الحزب الاشتراكى الديمقراطى (SPD) مع الأحرار الديمقراطيين (FDP) أن ألمانيا لن تعطى مساعدة لأى دولة نامية دون أن توقع هذه الدولة عقوداً تجارية مع ألمانيا. أضف إلى ذلك أن حوالى ٨٠٪ من المبالغ التى يعلن عن دفعها للدولة النامية تكون عبارة عن رواتب شهرية وتكاليف أخرى المستفيد الأول منها هو الجانب الذى يعطى. ولا أريد التفصيل فى ذلك لأن من له اطلاع على هذه الأمور يدرك ذلك جيدا وواقعنا الذى نعيش فيه يشهد بصحة ذلك.

أعود لأقول أن اندفاع أصحاب الأقلام المؤثرة من رجال الفكر أو الإعلام فى تبنى اتجاه غريب عن مجتمعنا، وإصرارهم على الدفاع عنه بكل ما لديهم من

فكر وسلطة، حتى بعد أن تبين لكل إنسان سوى فشل هذه الاتجاهات وخيانتها لمبادئها، كان سببا فى ظهور بعض التجمعات التى تضم شبابا كفرّوا بكل ما يؤمن به المجتمع من فلسفات فاشلة، وكفّروا كل من تعاون مع هذا المجتمع الذى ضل ولا سبيل إلى إعادته إلى الطريق المستقيم سوى بالقوة، فى نظرهم، ورغم أننى لا أشاركهم هذا الرأى لا فى ضلال المجتمع كله ولا فى الوسيلة التى ينبغى أن تتبع لإنقاذه إلا أن عذرهم فى ذلك هو أنهم لم يجدوا المدرسة الأمينة الآمنة التى تعلمهم الالتزام وتعودهم التعبير عن رأيهم بأمانة وشجاعة وهدوء، ولم يجدوا من يهتم بما يؤمنون به من مبادئ ومثل حق الاهتمام، وتوجيههم الوجهة المعتدلة منذ نعومة أظافرهم، فكانت النتيجة اعتمادهم على أنفسهم، وعلى فكرهم غير الناضج، فكان التطرف الذى لا يفيد ولا يقرب الإنسان مما ينشد. ولكنه من الخطأ أيضًا أن نحكم على كل معارض للمجتمع بالتطرف، لأن من المعارضين من هم على مستوى المسئولية، وقد فهموا دورهم فهما صحيحا، وإن جاءت بعض خطواتهم غير موفقة. ويمثل هذه الفئة معظم من ينتمون إلى ما يسمى بالاتجاه الإسلامى. أو الصحوة الإسلامية التى رأى أفرادها أنه لا حل لمشكلاتهم ومشكلات مجتمعهم سوى بالرجوع إلى عنصر القوة الأصيل فى هذه الأمة وهو الدين الإسلامى، إلا أن الجماعات الإسلامية التى لم تسلك هذا السبيل المعتدل ولجأت فى بعض الأحيان إلى القوة أو إلى وسائل أخرى غير شرعية كانت لا ترى التعامل حتى مع علماء المسلمين المعتدلين، بل واتهمتهم أحياناً بالتواطؤ مع السلطة خوفًا منها ودليلهم على ذلك قلة أثرهم وتأثيرهم فى تسيير أمور الحياة العامة فى المجتمع.

فإذا قورنت عصور كان فيها للعلماء المسلمين وزن سياسى بالعصور التى اختفى فيها كل تأثير لهم فى المجتمع نجد أن التقدم كان مرتبطاً دائمًا بدور العلماء المسلمين فى الحياة الاجتماعية، والانحطاط ارتبط دائمًا بغياب دورهم من الحياة العامة.

إذن لا يمكننا أن نفسر وجود ظاهرة التطرف بجهل المتطرفين فقط، وأن نكتفى باتهامهم بالانحراف والعداء للمجتمع، ولكن المسؤولية الكبرى تقع، فى نظرى على العلماء والمفكرين المسلمين وغير المسلمين فى هذه الأمة، وخاصة الذين تطرفوا وأفرطوا إما فى الجمود بالتقوقع فى الماضى أو فى تبنى فكر غريب

فشل في دياره وأفشلنا في ديارنا، وكذلك تقصير البعض الآخر في البحث الجاد عن حل أصيل غير ملفق لمشكلاتنا الخاصة التي لا تحل إلا عن طريق البحث الجاد في تراثنا عن هُويتنا العقدية، والفكرية، والتأكيد على استقلالها وتميزها دون انغلاق أمام كل نافع، غريبا كان أو أصيلاً. ولا يكون ذلك باستخدام العنف والقوة لأن الغلظة مرفوضة في الإسلام خاصة في مجال الدعوة، والله عز وجل يقول لنبيه الكريم : ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (سورة آل عمران آية ١٥٩).

إن جانبا كبيرًا من المسؤولية عن وضعنا الحالي بصفة عامة، ووضع الحركة الإسلامية بصفة خاصة يتحمله بعض القائمين على أمر الدعوة في بعض الجماعات الإسلامية، فإلى جانب جهل كثير منهم بالأحكام الشرعية والتصور الإسلامي الصحيح للحياة ، فإنهم لا يلتزمون بمنهج الدعوة تماماً فبعضهم يستخدمون العنف والإرهاب والترويع بدلاً من الدعوة إلى الله بالحكمة الموعظة الحسنة.

إننا إذا تدبرنا بعض آيات الدعوة في القرآن الكريم لوجدناها تتضمن أمرا، وهدفا، ومنهجًا، لا يكون نجاح الدعوة إلا باتباعه والالتزام به دون تحويل أو تأويل، قال تعالى ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (سورة النحل آية / ١٢٥)

"ادْعُ" هذا أمر الله تعالى إلى كل مسلم قادر على الدعوة، "إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ" هذا هو هدف الدعوة أن نخرج الناس من الظلمات إلى النور من سبيل الشيطان المعوج إلى سبيل الله المستقيم، ثم يوضح لنا ـ عز وجل ـ المنهج الذي لابد لنا من إتباعه وهو في ثلاث نقاط أو سُبُل : "بِالْحِكْمَةِ " أي بالإقناع المستند إلى البرهان العقلي والشرعي. "وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ " إذا لم نستطع إقناعه بالعقل أو النقل، "جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ " أي لا نغلظ عليهم في القول، وقد قال الله تعالى في آية أخرى مخاطبا رسوله الكريم: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾. والبصيرة هنا توافق الحكمة في الآية السابقة، كما يرى ابن كثير في تفسيره. رغم ذلك نجد بعض القائمين على الدعوة قد استبدلوا في تطبيقهم لهذا

المنهج القرآنى "الحكمة" "بالعصا"، "والموعظة الحسنة" "بالكلمة الخشنة"، و"الجدال بالتى هى أحسن" "بالتكفير أو التبديع".

لابد لنا إذن من وقفة مع أنفسنا للمراجعة الأمينة والشجاعة، علّنا نتعرف على الأسباب الحقيقية وراء تعثر الدعوة وازدياد مناهضيها عددا وعدة، ولا ينبغى أن نلقى المسؤولية على السلطة، أو مؤسسات التنصير، أو المذاهب الإلحادية أو التغريبية بينما نحن لا نصبر على الحكمة، ونبخل بالموعظة الحسنة، ونهرب من الجدال بالتى هى أحسن، ،لأننا لم نتعلمه، ونلجأ إلى أخطر الوسائل وهى العصا والتكفير. فالحجة لا تقارع إلا بالحجة، وكل ما عداها دليل ضعف ويأس ونتيجة فشل وهزيمة، وليكن دليلنا في ذلك قول الله تعالى لرسوله الكريم : ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (سورة الأعراف آية : ١٩٩).

والجدال أيا كان نوعه ومنهجه هو أحد صور التدافع بين الأنا والآخر لأنه سجال بين فكرين مختلفين، كلاهما يريد الغلبة لنفسه وكسب ما للآخر من نفوذ منعكسة فى الآخر، أو أن الآخر لا يكون سوى انعكاساً للذات. وكذلك يحاول الآخر تحقيق ذاته فى ذات أخرى. هكذا ينشأ الصراع مع الآخر وتدور رحاه ولا تتوقف حتى يفنى أحد طرفى الصراع فى الآخر أو ينتصر عليه. إلا أن التعبير عن هذه العملية بالصراع يتجاوز حد الموضوع لذلك أفضل استخدام مصطلح "التدافع" الذى يعبر فى نظرى عن موضوعه بشكل أدق وأقرب إلى الواقع.

حول جدلية التدافع بين الأنا والآخر

ثنائية الأنا والآخر هى إحدى الثنائيات المتناقضة التى شغلت حيزا كبيرا من مساحة الفكر الفلسفى منذ عصوره الأولى إلى العصر الحاضر. إلا أنها تختلف عن غيرها من الثنائيات مثل الروح والمادة، الوحدة والكثرة. البداية والنهاية، والقدم الحدوث، الوجود والعدم .. إلخ فى أنها لا تزال حتى الآن تستحوز على اهتمام كثير من المفكرين المعاصرين وبصفة خاصة عند الفلاسفة الاجتماعيين.

ثمة صعوبة خاصة ينفرد بها البحث فى هذه الثنائية دون غيرها من الثنائيات المتناقضة تتمثل فى كون الذات الباحثة هى فى ذات الوقت أحد طرفى الثنائية التى هى موضوع البحث، فتكون بذلك ذات باحثة ومبحوثة فى ذات الوقت، وتنتفى بذلك المسافة الضرورية التى تفصل بين الذات الباحثة وموضوع البحث، هذه المسافة هى التى من شأنها أن تضمن قدرا من الموضوعية يحدد بدوره مدى مصداقية الحكم أو نتيجة البحث.

كان مجال نظرية المعرفة هو أكثر المجالات التى تمركز فيها البحث حول الأنا والآخر أو الذات والموضوع (Subject and Object) ، وكذلك مجال علم النفس وبصفة خاصة ما يتصل بالتحليل النفسى. أما الفلسفة الإسلامية فكانت تتناول هذه الثنائية ضمن ما يسمى "بالنظر والمعارف" فى علم الكلام، ولا أرى صلة مباشرة بين ميتافيزيقا الأنا التى هى موضوع هذا البحث ومباحث النفس عند ابن سينا فيما يسمى بنظرية "العقول العشرة" التى دخلت الفلسفة الإسلامية منسوبة إلى أفلوطين، والتى تدخل ضمن مباحث نظرية الخلق ومراتب الوجود عند فلاسفة الأفلاطونية المحدثة الذين تأثر بهم ابن سينا أكثر من غيرهم. أما أقرب النظريات الفلسفية فى الفكر الإسلامى إلى موضوعنا فهو أبحاث التصوف عند أصحاب المعارف والفكر الغنوصى بصفة عامة.

سوف أركز هنا على عدة نقاط أعتبرها أهم ما يعنى المهتمين ببحث الخلفية الفلسفية لوضع المفكر المسلم فى مجتمعنا المعاصر، ابدؤها بالحديث عن اختلاف منطلقات الناس فى التعامل مع الآخر.

يمكن التمييز بين مذهبين كبيرين من مذاهب الناس في النظر إلى الآخر وبالتالى أسلوب التعامل معه. فالبعض يرى فى الآخر غيراً ونداً مزاحماً له فيفضل منطلق "الصراع" أو ما يمكن التعبير عنه بـ "إما أنا أو هو"، والبعض الآخر يرى فى الآخر غيرا ومكملا فيفضل منطلق "التوافقّ أى ما يمكن أن يعبر عنه بـ "أنا وهو". والتفضيل المقصود هنا هو، فى نظرى، تفضيل جبِلّى وليس تفضيل اختيار حر يمكن التحول عنه تحولا جذريًا.

سوف أحاول فيما بعد بيان أن كلا من التوافق أو الصراع مع الآخر يشترط توافقًا ذاتيًا داخلياً لابد من توافره مسبقًا فى الأنا الفاعلية، فبقدر هذا التوافق الذاتى تكون قدرة الأنا على التعامل مع الآخر سواء بالتوافق أو الصراع.

القدرة على التعامل مع الآخر مشروطة بالقدرة على تحديد هذا الآخر. بينما القدرة تحديد الآخر تشترط قدرة الأنا الفاعلة على تحديد ذاتها، فبقدر تحدد الأنا يتحدد الآخر، وبقدر تحدد الآخر تكون القدرة على التعامل معه توافقًا أو صراعًا.

لم تحظ تداعيات التوافق باهتمام خاص فى هذا البحث، لأنها لو وجدت حقيقة لم تكن بنا حاجة إلى التفلسف، ولأصبح التأمل هنا ترفا وعبثا. أما غياب التوافق فهو الذى يولد المشكلات التى تقدح بدورها شرارة الفكر، وتستنفر كل طاقاته بحثا عن الحل.

عند الحديث عن التدافع والصراع وتداعياتهما لابد أن نفرق بين نوعين من الصراع.

أولاً : صراع الأنا مع ذاتها عندما يغيب التوافق الذاتى.

ثانيًا : صراع الأنا مع الآخر بعد أن يحسم الصراع الذاتى.

أما إذا لم يحسم صراع الأنا مع ذاتها يتولد ما يعرف فى علم الأمراض النفسية بـ "انفصام الشخصية" (Schizophrenie).

ويمكن التمييز فى حالة انفصام الشخصية بين بعدين : بعد شخصى وبعد اجتماعى. فالبعد الشخصى تمثله أنا تحتفظ فيها الذات بكل ما لا يمكنها تحقيقه، أو حتى مجرد الإفصاح عنه فى العالم الخارجى.

أما البعد الاجتماعى فتمثله "أنا" متوافقة مع الآخر أى العالم الخارجى، فهى "أنا" منافقة للآخر (النفاق الاجتماعى)، ومرائية للذات (النفاق الذاتى).

أما أهم تداعيات انهزام "الأنا" أمام الآخر، وانعكاساتها على السلوك الشخصى للإنسان فى المجتمع أى فى تشكيل علاقاته بالآخرين، وأخطر هذه الانعكاسات هو إما السلوك المتطرف أو الرياء والنفاق. وسوف أذكر بعض الأمثلة لمثل هذا السلوك المرضى فى بعض مجتمعاتنا الإسلامية، وبعض المجتمعات الغربية عبر التاريخ ثم أعرض رؤية شخصية لكيفية الخروج من الهامشية والركود والانتقال إلى الحيوية والشهود.

وتتلخص أهم نقاط بحث هذه الإشكالية فيما يلى :

- أولاً : تحديد الأنا.
- ثانياً : تحديد الآخر.
- ثالثاً : مجال التحرك نحو الآخر.
- رابعاً : ما ينتظر من الآخر.
- خامساً : التصور الإسلامى : اختلاف، فتدافع، ثم حوار، فتكامل.

أولاً : تحديد الأنا :

ليست "الأنا" كُلاً واحداً كما قد يبدو لأول وهلة، إنما تتكون كل "أنا" من ذات وموضوع، فعندما يتأمل "الأنا" ذاته يكون ذاتاً متأمّلة وموضوعاً متأمَّلاً من ذاته فى ذات الوقت، أى أنها تحمل فى داخلها ازدواجية ذاتية قد تصل إلى حد التناقض، حيث تجتمع فيه الوحدة والكثرة فى آن واحد. وفى الأفلاطونية المحدثة نجد مثالاً لهذه الازدواجية المتضمنة هنا فى "الأنا" فى الإذواجية المتضمنة فى "الآخر" (nous) أى "العقل" الذى يقابل "الواحد"(der Eine) أى الذات الالهية عند أفلوطين[٢].

و"الأنا" بوصفه مركبا مزدوجا من ذات وموضوع يكون موضوعا مرتين، مرة بالنسبة لذاته ومرة بالنسبة للآخر، أى عندما يكون موضوعا لإدراك الآخر. وكل "آخر" هو كذلك ذات وموضوع، وهو واحد بصفته ذاتا متأملة، واثنين بصفته موضوعا لتأمل ذاته، وموضوعاً لإدراك ذات أخرى.

وفى العصور المدرسية الوسطى خاصة عند توماس الأكوينى (١٢٧٤م)، كان "الآخر" يعنى "الوحى" فى مقابل "الإله" ، لأن الذات الإلهية لا يمكن أن تتضمن

غيرية، أى على عكس حال ذات الإنسان[٣].

أما فى الفلسفة الحديثة فقد أسس رينيه ديكارت (١٦٥٠) أبحاثه فى محاولاته إثبات وجود الأنا ، لينطلق بعد ذلك إلى إثبات الآخر، على بدهية عقلية خالصة، وهى "أنا أفكر إذًا أنا موجود". ثم بنى على هذا المبدأ كل تأملاته ومبادئ فلسفته الأولى.

أما مقولة أن كلاً من الأنا والآخر يحتوى تناقضا ذاتيا فقد أكدها أيضًا الفيلسوف الألمانى هيجل (١٨٣١م)[٤]. لأن كلا منهما فى حد ذاته ذات وموضوع، متأمّل ومتأمَّل، وكل منهما - إضافة إلى تناقضه مع ذاته - متناقض مع الآخر، أى أن كل منهما "أنا" بالنسبة لذاته و"آخر" بالنسبة لغيره، وهذا هو التناقض الذاتى فى "الآخر" عند هيجل. إلا أن ما ينطبق على "الآخر" عند هيجل لابد وأن ينطبق أيضًا على "الأنا"، لأن كل "أنا" هو "آخر" بالنسبة لغيره.

و"الأنا"، كما جاء فى معجم المصطلحات الفلسفية الألمانية هو نواة الوعى والمعبر عنه، بمعنى أنه وعاء "الكل" الذى يضم الجسم والنفس والروح. وقد يكون تعبيرا عن تميز جزء من الكل عن باقى الأجزاء، ويظهر ذلك مثلاً عندما أقول : أنا لى ذراع أو عندى فكرة، وهو أيضًا مصدر السلوك الاجتماعى والتفاعل مع البيئة للإنسان[٥].

أما نصيب كل من الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام من ميتافيزيقا الأنا فهو متواضع، على حد علمى كما ذكرت آنفا، إلا إذا وسّعنا مفهوم ميتافيزيقا الأنا بحيث يشمل حديث النفس والنظر والتأمل والإدراك، والتى هى فى نظرى وظائف للأنا ولا تدخل فى بنيته الذاتية.

أما أقرب ما نجده فى الفلسفة الإسلامية لما أعنيه بميتافيزيقا الأنا، بل أعمقه وأدقه، فجعله فى التصوف الإسلامى خاصة عند أبى يزيد البسطامى (٢٦١هـ/٨٧٤م) والحلاج (٣٠٩هـ/٩٢٢م) وابن عربى (٦٣٨هـ/١٢٤٠م) فقول الأول "بعين الجمع" أى "حلول اللاهوت فى الناسوت"، الذى عبر عنه بقوله: "ما فى الجبة غير الحق، وهو عين قول الثانى "أنا الحق"، وقول الثالث بوحدة الوجود والفناء[٦]، هى نتيجة لأرقى أنواع التأمل الميتافيزيقى، وإن كان مجانبا للصواب فى نظر كل متكلمى أهل السنة، معتزلة كانوا أو أشاعرة.

أما القرآن الكريم فقد جاءنا بكثير من الآيات التى تعبر عن ازدواجية الأنا وتقرها بدهية عقلية تنطلق منها فى ذكر أثر "الأنا" أو فعله فى ذاته بصفتها موضوعا أو منفعلا. إلا أننا نلاحظ فى التعبير القرآنى أن كلمة "النفس" تأتى أحيانا معبرة عن كل من الأنا والذات، فى مثل قوله تعالى : ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾. (النحل/ ١١) أما فى معظم الآيات الكريمة فيعبر عن الأنا بالإنسان وعن الذات بالنفس، مثلما ورد فى قوله تعالى، على سبيل المثال لا الحصر : ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ ﴾. (فاطر/٢٣) وقوله تعالى: ﴿وَلا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾، (النساء/١٠٧) وقوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ،(الأعراف/١٦٠) وقوله تعالى: ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾.(الحشر/١٩) وقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا* قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾.(الشمس/٧-١٠)

الأنا والآخر، تدافع أم صراع؟

تختلف المنطلقات التى تتحدد على أساسها علاقة الأنا، بصفته وحدة اجتماعية مستقلة، بالآخر بصفته كذلك أيضًا. هذه العلاقة هى المقصود بالبعد الاجتماعى بين الأنا والآخر.

ويمكن تحديد هذه المنطلقات فى أربعة مراحل، قد تتابع أو تتنافر: التدافع، التصادم، التوافق. التكامل. فالتدافع أمر فطرى، والتصادم ناتج منطقى، والتوافق وضع اضطرارى، أما التكامل، أو التعارف، فهو ما ينبغى أن يكون.

وثمة فرق، فى نظرى ، بين جدلية التدافع، وجدلية الصراع. فالتدافع تنافس ذو هدف إيجابى عام فى النهاية، بينما الصراع تزاحم على سلطة أو جاه أو ثراء شخصى. بهذا المفهوم تختلف جدلية التدافع فى الفكر الإسلامى عن جدلية الصراع فى الفكر الغربى (عند هيجل) حيث تتصارع الدعوى مع نقيض الدعوى لينتج الحل الوسط.

فى مقابل هذه النظرية نجد فى القرآن الكريم تعبيرا وصياغة أقوى وأقرب إلى فطرة الإنسان التى فطر الله الناس عليها، وهى ما يمكن تسميته بجلية التدافع التى يمكن استمدادها من الآية الكريمة من سورة البقرة ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ

بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾،(البقرة/٢٥١) وكذلك في قوله تعالى في سورة الحج: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾.(الحج/٢٢)

يقول سيد قطب ـ رحمة الله ـ في تفسير آية سورة البقرة:{وهنا تتوارى الأشخاص والأحداث لتبرز من خلال النص القصير حكمة الله العليا في الأرض من اصطراع القوى وتنافس الطاقات ... في تدافع وتسابق وزحام إلى الغايات.. ومن ورائها جميعا تلك اليد الحكيمة المدبرة تمسك بالخيوط جميعا، وتقود الموكب المتزاحم المتصارع المتسابق إلى الخير والصلاح والنماء في نهاية المطاف. لقد كانت الحياة كلها تأسن وتتعفن لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض، ولولا أن في طبيعة الناس التي فطرهم الله عليها أن تتعارض مصالحهم واتجاهاتهم الظاهرية القريبة، لتنطلق الطاقات كلها تتزاحم وتتغالب فتنفض عنها الكسل والخمول"(٧).

الإسلام يقر إذن اختلاف البشر الذي ينبغي أن يؤدي إلى التدافع وليس إلى الصراع، ويرى في التدافع سلوكا يتفق مع فكرة الإنسان التي اتسمت بالاختلاف، إلا أنه يهدف في النهاية إلى درء مفسدة ، أي إفساد الأرض، كما في الآية الأولى، وهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد، كما في الآية الثانية. كما أن الهدف من الاختلاف بين الناس هو الوصول بهم إلى التكامل . بينما الصراع يهدف ، حسب المعنى اللغوي لهذه الكلمة، إلى صرع الآخر أي التخلص منه.

قال تعالى في سورة الحجرات : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُم﴾.(الحجرات/١٣)

أربعة أمور تتضح من هذه الآية الكريمة :

أولاً : اشتراك الناس جميعا في أصل واحد (وحدة الأصل).

ثانيًا : تنوع ثقافتهم وأنسابهم (اختلاف الثقافات والطبائع).

ثالثاً : الهدف الأسمى لكل البشر ينبغي أن يكون التعارف والتكامل المبني على تنوع المهارات (وحدة الهدف، أي التوافق الحقيقي).

رابعًا : مقياس الرقي والتقدم هو تقوى الله التي تتمثل في مدى إتباع الإنسان لمنهج الله تعالى، وهو أمر مكتسب ميسر لكل إنسان سوي (وحدة المعيار).

تقوى الله هى إذن الضمان الإسلامى للوصول إلى التوافق الحقيقى البنّاء بين الأنا والآخر، إذا غاب هذا الضمان انقلب التدافع صراعاً هدّاما يقهر "الآخر" الضعيف ويزج به إما إلى "الفناء" أو "الرياء" أى ما أسميه "التوافق الاضطرارى" "الذى لا يمكن أن يكون قاعدة صحيحة لبناء حياة اجتماعية سوية منتجة لكل البشر.

هذا المنهج الإسلامى، الذى يضمن التوافق الحقيقى، يتمثل فى مبادئ بسيطة وواضحة نجدها بصيغة أو بأخرى فى ديانات سماوية أخرى مثل المسيحية. أول ما يذكر من هذه المبادئ وأبسطها هو تعريف الرسول ﷺ ـ للمسلم بأنه " من سلم الناس من يده ولسانه. "والمؤمن" من أمنه جاره على ماله وعرضه". وكذلك الحديث الشريف "والله لا تؤمنوا ، والله لا تؤمنوا ، والله تؤمنوا حتى تحابوا ، إلا أدلكم على شيء إن فعلتموه تحاببتم؟ قالوا : بلى! قال: أفشوا السلام بينكم ، قيل كيف يا رسول الله؟ قال: ألق السلام على من تعرف ومن لا تعرف"(٨).

من هذا المنطلق يمكننا القطع باختلاف المنظور الإسلامى للعلاقات الاجتماعية عن المنظور الغربى، أو بالأحرى عن المنظور الفلسفى الجدلى الغربى الذى طبع الفلسفة الغربية فى العصر الحديث، وظل أثره باقيا إلى الآن، والذى يمكن على أساسه تقسيم الناس، حسب موقف كل أنا من الآخر، إلى مجموعتين متناقضتين، إحداهما: التوافقيون، والأخرى: الصراعيون. فالتوافقيون يرون أن استمرار حياة أى كائن حى يتوقف على مدى قدرته على التوافق مع الكائنات والظواهر الطبيعية الأخرى. ويقاس مدى نجاحه وسعادته بمدى توافقه وانسجامه مع محيطه الاجتماعى والبيئى. أما الصراعيون فيرون فى الصراع الدائم مع الآخر مبدأ الحياة الأساسى، فكلما زادت قدرة الكائن على الصراع ازداد الكائن حيوية واقترب من تحقيق ذاته التى تتمثل فى قهر الآخر.

ودون الدخول فى تفصيلات أو دفاعات عن هذا الاتجاه أو ذاك، فإنه يمكن القول أن درجة عالية من التوافق الداخلى لدى كل كائن حى هى شرط أساسى للقدرة على التعامل مع الآخر سواء كان هذا التعامل توافقا أو صراعا. إن غياب هذا التوافق الداخلى يعنى حدوث انفصام فى الشخصية وهى الحالة المرضية المعروفة فى علم التحليل النفسى "بالشيزوفرينيا"، يعيش الشخص المريض فيها

بشخصيتين متناقضتين، لا تعرف إحداهما عن الأخرى أى شىء. هذه الحال المرضية لها بعدين: أحدهما شخصى، والثانى اجتماعى. والبعد الاجتماعى لانفصام الشخصية يتمثل فى تناقض ما يقوله المريض ويعتقده مع ما يفعله مع الآخر. وينقسم البعد الاجتماعى لانفصام الشخصية إلى مرحلتين: فى المرحلة الأولى يدرك المريض التناقض بين ما يقوله وبين ما يفعله مع الآخر، ويمكن أن نسمى هذه المرحلة بحالة النفاق "الاجتماعى". أما المرحلة الثانية وهى حالة مرضية خطيرة، حيث يغيب عن المريض التناقض الحادث بين قوله وعمله، بين سلوكه واعتقاده، فيتصور أنه يتصرف تماما حسب ما يعتقده من مبادئ ومعايير.

وتكمن خطورة هذه المرحلة فى أن المريض لا يمكن إقناعه بأنه مريض، فلا أمل فى شفائه إلا بمعجزة تفوق قدرة البشر.

فى كل أبعاد ومراحل انفصام الشخصية يحتفظ الإنسان بهويته (Identity)، وأن كانت مشوشة ، إلا أن المرحلة التى تفوق خطورتها كل المراحل السابق ذكرها تحدث إذا ما فقد الإنسان هويته التى أثمرت بشكل أو بآخر سلاما ظاهريا مع الذات أو المجتمع، وسقط الإنسان فى غياهب تيه تام لا تجد فيه الذات أية هوية تتشبث بها فتصاب هذه الذات التائهة بما أسميه حالة "اللاانتماء"، وهى اخطر ما يمكن أن يصيب المجتمع ، وهى أرحب الطرق المؤدية إلى ما يسمى "السلوك المتطرف".

يجد فاقد الهوية نفسه بين أمرين، فإما أن يهجر المجتمع الذى لم يجد فيه هويته، ولم يقدّم له نموذجا يأخذ بيده إلى شاطئ الأمان النفسى، وإما أن يثور عليه ويحاول ترميم هويتها القديمة، وجمع شتاتها، فى محاولة لتجديد الذات، إلا أنه فى أثناء ذلك قد يقع أسيرا لهذا الماضى بصورته القديمة التى أصبحت الآن غريبة عن واقعة الحالى، وقد يتجاهل هذه الغرابة، ويضغط بكل قوته على كل ما يمكن أن يمس قداسة هذا الماضى ومطلقيته. وتتحدد درجة ضغطه على كل ما لا يتوافق مع الواقع من داخل الماضى، بدرجة عجز الواقع عن تقديم البديل المتحدد المقنع والعكس. فكلما ازداد غياب الذات فى الماضى ازداد عداؤها للحاضر، وبين غياب الذات فى الماضى وعجز الحاضر عن تقديم البديل المتحدد المقنع يضيع المستقبل بالنسبة لهذه الذات الباحثة عن الانتماء الذى لا تجده لا فيما تبقى من ماضيها ولا فى واقعها القاصر المفتقر للنموذج المقنع ولكل عناصر التحدد والتميز اللازمة لقيام

ذات قادرة على التعامل البناء مع الآخر من منطلق متوازن يحفظ للذات هويتها المستقلة، ويقدم لها أرضا تتجذر فيها وتنموا فوقها، عند ذلك فقط يمكن لهذه الذات أن تأخذ وتعطى، وتحدد مشروع مستقبلها.

أما أن يفقد الإنسان إحساسه حتى بالانتماء إلى ذاته، مع حتمية التعايش معها، فهذه هى المأساة الكبرى، لأن هذا الإنسان يصبح مجبرًا على مراءات ذاته، فيجتمع فيه كل من الرياء الذاتى والرياء الاجتماعى اللذان يحفظان له القدر الأدنى من التواؤم اللازم للتعايش مع المجتمع.

فيأس الإنسان من الصراع مع ذاته يولد الرياء الذاتى، ويأسه من الصراع مع المجتمع يولد الرياء الاجتماعى. فالهزيمة أمام الآخر تولد الرياء، والرياء يولد التشتت مع الذات والتوافق المفتعل مع المجتمع.

تلك هى جدلية صراع الإنسان مع الذات والمجتمع التى يستحيل معها الحوار العاقل مع الآخر، ويفسح المجال لاطلاقية عمياء للأحكام الخاطئة على كل ما هو "غير" فيصبح هذا الغير خطرا لأنه لم يُعَلم، ولم يوضع فى قالبه الصحيح، بل فى قوالب صنعتها الذات الحاكمة التى فقدت، بسبب صراعها الداخلى، الرؤية المتزنة.

فحصاد التشتت دائما شتات، وما التشتت الاجتماعى الذى نعيشه اليوم سوى حصاد منطقى للشتات الذاتى الذى يعيشه الإنسان المعاصر، لأن الإنسان لا يمكنه أن يعطى سوى ما يملك، ولأن المجتمع ليس إلا مجموع البشر الذين يتعايشون فيه.

إن مجرد الاختلاف والتنوع فى الطبائع والفكر والعقيدة والسلوك كان ولا يزال من ضروريات بقاء المجتمع الإنسانى حيا، ولولاه ما تقدم الإنسان فى أى مجال من مجالات الحياة المتحضرة ، وهذا هو المقصود فى قوله تعالى: {ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض}. إلا أن الدفع الذى يؤدى حتما إلى إعمار الأرض، والذى بغيابه تفسد الأرض هو دفع يصدر عن قوة تصدر عن اتساق وتوازن داخليين. والقوة التى تنهزم هى تلك التى افتقدت الاتساق والتوازن الداخليين.

وأقصى ما يمكن أن تنتجه هذه القوة عشوائية وفوضى وتطرف فكرى وعقدى ينحل به العقد الاجتماعى.

الباب الأول

◘◘ من الغرب إلى الشرق

مدخل : الاحتكاكات الثقافية وجدلية التأثر والتأثير

أولاً : تعريب المصطلحات

ثانياً : طبيعة الثقافات التي أثرت في الفكر الإسلامي

الفصل الأول : قراءة في الخطاب الفلسفي اليوناني

المبحث الأول : من طاليس إلى أرسطوطاليس

المبحث الثاني : ما بعد أرسطو

الفصل الثاني : قراءة في الخطاب الفلسفي الإسلامي

المبحث الأول : لماذا أقبل المسلمون على الفكر الغريب؟

المبحث الثاني : نحو نظرية قرآنية في المعرفة

المبحث الثالث : قراءة في آخر زمن العطاء



مدخل

احتكاك الثقافات وجدلية التأثر والتأثير

أولاً : تعريف المصطلحات :

جاء فى المعجم الفلسفى أن الثقافة : "هى كل ما فيه استنارة للذهن وتهذيب للذوق وتنمية لملكة النقد لدى الفرد أو فى المجتمع، وتشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق وجميع القدرات التى يسهم بها الفرد فى مجتمعه ، ولها طرق ونماذج عملية وفكرية وروحية. ولكل ثقافته التى استمدها من الماضى وأضاف إليها ما أضاف فى الحاضر، وهى عنوان المجتمعات البشرية.

ويفرق بينها وبين الحضارة على أساس أن الأولى ذات طابع فردى، وتنصب بخاصة على الجوانب الروحية، فى حين أن الحضارة ذات طابع اجتماعى ومادى، غير أن الاستعمال يكاد يسوى بين الإثنين[٩]".

وخلاصة هذا التعريف أن الثقافة هى مجموع مكونات شخصية المجتمع وما يميزه عن المجتمعات الأخرى، ولها جانبان :

١ـ جانب تطبيقى.　　　　　　٢ـ جانب نظرى.

فالأول : يشمل سلوك الفرد وآداب التعامل مع الآخرين بشكل عام يتأثر بما يسود المجتمع من عادات وتقاليد ومعتقدات ، أو هو الجانب التطبيقى لما نسميه بالعبادات والمعاملات.

والثانى : يعنى النتاج الفكرى لأفراد المجتمع فى شتى فروع العلم سواء كانت عملية أو نظرية، وهذا الجانب لا يقل عن الأول فى تأثره بالعادات والتقاليد والمعتقدات السائدة فى المجتمع فهو الإطار الفكرى لكل ما يدور ويستحدث فى المجتمع.

وتتفاوت درجات تأثر الثقافة بالدين الذى ينتمى إليه معظم أفراد المجتمع ويأتى هذا التفاوت بين القوة والضعف حسب ما يلى :

١ـ بساطة ووضوح المفاهيم الدينية بالنسبة لجميع أفراد المجتمع على مختلف مستوياتهم الثقافية.

٢ـ عمق وشمول هذه المفاهيم لتفاصيل حياة الفرد وسلوكه فى المجتمع.

٣ـ أصالة مصدر هذه المفاهيم ويقينيته.

فكلما كانت المبادئ والمفاهيم الدينية واضحة وتتفق مع مقدرة جميع أفراد المجتمع على الفهم كلما ازداد عدد المتأثرين بها.

وكلما ازداد تعمق هذه المبادئ وتدخلها فى أدق تفاصيل حياة الفرد بالتنظيم والترشيد زاد ارتباط الفرد بهذا الدين، فلا يبقى له تصرفا أو سلوكاً إلا وكان تطبيقًا لمبدأ من المبادئ الدينية فهو بهذا يحيا بدينه. وكلما ابتعد مصدر هذه التعاليم الدينية عن التغيير والتحريف والتناقض كلما ازداد تمسك الفرد به، واعتماده على جديته وثقته فى صحة إرشاداته.

وأوجز القول هنا بأن ثقافة مجتمع ما هى فى معظمها إلا تطبيقًا لتعاليم يدين بها أفراد هذا المجتمع. وتختلف درجة قوة الثقافة وأصالتها حسب اقترابها أو بعدها عن مصدر هذه التعاليم وحسب أصالة هذا المصدر. وفى ضوء هذا المفهوم يمكننا أن نطرح سؤالاً وهو : أى دين من الأديان التى نعرفها يمكن أن تنطبق عليه شروط التأثير الفعال فى ثقافة المجتمع التى سبق ذكرها؟

تنحصر المقارنة هنا بين أديان ثلاثة يعتبرها علماء مقارنة الأديان "ديانات توحيد" فهى تشترك فى المصدر وتختلف فى الأسلوب. وهى اليهودية والمسيحية والإسلام حسب الترتيب الزمنى لظهور كل منها.

وتقوم المقارنة على أساس المقاييس الثلاثة التى سبق ذكرها وهى باختصار:

١ـ البساطة والوضوح. ٢ـ العمق والشمول.

٣ـ أصالة ويقينية المصدر.

فنجد أن الدين اليهودى والمسيحى لا يشتملان على مبادئ واضحة وبسيطة سوى الوصايا العشر فى اليهودية، وبعض ما روى عن سيرة موسى وعيسى ـ عليهما السلام ـ والتى كتبها أولاً حاخامات اليهود ثم رجال الكنيسة الأوائل مع اختلاف وتناقضات يتبينها كل من ينظر فيما دونوا وعرضوها فى أسلوب لا يفهمه إلا القليل من أفراد المجتمع، وبلغة غريبة كما كان الحال فى المسيحية فى العصور

الوسطى ومـا بعدهـا، لا يعرفهـا إلا رجـال الكنيسـة وهـى اللغـة اللاتينيـة ، فـاحتفظ رجال الكنيسة لأنفسهم بحق فهم تعاليم هذا الديـن وتركـوا بقيـة أفـراد المجتمـع دون فهم مستقل ولا مصدر لهم فى هذا إلا القساوسة.

أما بالنسبة للدين اليهودى فهو بالإضافة إلى أصله الذى لـم يعد يعـرف فهـو يقتصـر فـى تعاليمـه ونظمـه، إن صدقت، علـى شـعب بعينـه دون شـعوب الأرض جميعاً، وهو بنى إسرائيل فلا يمكن القول لهذا السبب بأن هذا الدين يصلـح لمجتمـع بشرى يضم ديانات أخرى، يكون بينها احترام متبادل.

ولا أريد أن أتوقف هنا لإطالة الحديث وتفصيله فى هذا الموضوع فهو جدير ببحث خاص.

وينتهـى بنـا الحديـث فـى هـذه النقطـة إلـى أن اليهوديـة والمسـيحية لا تفيـان بالنقطتين أو المقياسين الأولين، وهما البساطة والعمق. وأما بالنسبة لمقيـاس الثـالث وهو أصـالة المصدر ويقينيته فهو أمر لا يخفـى علـى أحـد، ويعـترف بـه كثـير مـن رجال الديانتين، فإن الأصل الذى أنزل الله على موسـى وعيسـى عليهمـا السـلام لا يعرف له وجود حتى الآن ، وبلغت درجة استهانة بعض رجال تلك الديانات بجعـل الأصـل أقل درجة فى الأهمية مما أضافه سالفيهم دون موافقة الأصل كما هو الحال فى التلمـود، وهـذا يعنـى أن مصـادر اليهوديـة والمسـيحية الموجـودة الآن هـى مـن وضع البشر ولا تمتُّ بصلة مباشرة إلى الوحى الإلهى الأصلى.

وأما إذا نظرنا إلى الدين الإسلامى فى ضوء تلك المقاييس الثلاثـة فإننـا نجـد أن تعاليمه تفى بكل هذه المقاييس وتتوفر فيـه بـأقوى معانيهـا، والقـرآن الكريـم هـو باعتراف الكل أصيل ثابت لـم يطـرأ عليـه التغيـير والتحريـف الـذى أصـاب الكتـب السماوية الأخرى مثل التوراة والإنجيل، وهـذا مـا يعـترف بـه أيضـًا معظـم علمـاء الغرب فى العصر الحاضر وأن كانوا لا يعتبرون القـرآن الكريـم وحيـاً إلهيـاً، مثـل رودى بارت"[١٠]. ومنهم من اعتبره وحيا ولكنـه بـالمعنى دون اللفـظ وسـوى بذلـك بينه وبين الكتاب المقدس مثل" هانس كونـج"[١١].

الاحتكاك الثقافي:

تتلاقى الثقافات المختلفة عن طرق عديدة أهمها الاتصال البشرى بين ممثلى تلك الثقافات أو انتقال تراث ثقافى معين إلى دائرة ثقافة، أو مجتمع آخر، أن المتأمل فى شئون التقاء أو احتكاك الثقافات المختلفة ببعضها يجد بلا شك أن كلا منها قد تأثر بغيره وأثر فيه أو فى غيره(١٢).

ويعرّف لطفى بركات أحمد الاحتكاك الثقافى بأنه "مصطلح يشير إلى مجموعة من العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد ، وبين الجماعات الإنسانية المختلفة يترتب عليها حدوث تغير ثقافى يتخذ أشكالاً متعددة بعضها مادى وبعضها معنوى، وغالباً ما ترتبط هذه الأشكال بعادات الجماعة وتقاليدها ومثلها العليا. ومن الصعب على أى مجتمع استعارة عناصر ثقافية من مجتمع آخر دون احتكاك ثقافى، وما يترتب عليه من تفاعلات ثقافية تؤدى إلى ظهور سمات ثقافية محددة"(١٣).

يقرر هذا التعريف أن الاحتكاك الثقافى يشترط الاتصال المباشر بين ثقافتين على الأقل ، وأن نتائج هذا الاحتكاك تشمل كلا من الجانبين المادى والمعنوى فى حياة أفراد المجتمع التى احتك بعضها بالأخر، وأن أثر هذا الاحتكاك ينعكس فى سلوك الفرد وفى إنتاجه الفكرى وفى معتقداته.

وأضيف إلى هذا التعريف أن التفاعلات الثقافية الناتجة عن الاحتكاك الثقافى لا تحمل نتائجها فقط سمات محددة، وبل غالباً ما تكون جديدة أو مغايرة إلى حد معين لما كان فى المجتمع من سمات ثقافية قبل الاحتكاك مع الثقافة الأخرى.

ولكن الاحتكاك الثقافى، إذا كان المقصود به تفاعل الثقافات معا فلابد له من شروط حتى يؤدى إلى تغيرات أو تأثيرات متبادلة بيت الثقافات المتفاعلة معا منها:

١- معرفة أبناء إحداهما بلغة أبناء الأخرى.

٢- فهمهم لروح الثقافة الأخرى، وأقصد هنا أساليب التعبير عن الأفكار.

٣- فهمهم للمنهج الفكرى الذى تعرض من خلاله الأفكار الخاصة بها.

وتسبق عملية التأثر والتأثير مرحلة يحاول فيها كل طرف من أطراف الاحتكاك الثقافى احتلال مركز التأثير إذا كانت الثقافتان موجودين فى عصر واحد، وغالبا ما تكون الثقافة الجديدة الآتية من الخارج هى الأقوى تأثيرا من الثقافة المحلية، لأن الثقافة الواردة من الخارج تكون فى كثير من الأحيان مصاحبة لتفوق حضارى مع تفوق عسكرى أحياناً، والأمثلة على ذلك كثيرة، فدخول الثقافة الإغريقية إلى الشرق كان مصاحبا أو تابعاً لدخول جيوش الإسكندر إلى هذه المنطقة، ومثل دخول جيوش الإسلام إلى البلاد التى فتحها. فهذان مثالان لملازمة التفوق الحضارى للتفوق العسكرى. ومثال تفوق الحضارة الواردة دون مصاحبة تفوق عسكرى هو دخول الثقافة الإسلامية إلى الغرب فى العصور الوسطى عن طريق ترجمة الكتب العربية إلى اللغة اللاتينية ، وقد سبق ذلك تأثير الثقافات السابقة على الإسلام فى الفكر الإسلامى عن طريق الترجمة أيضًا من اللغات اليونانية والسريانية والفارسية وغيرها إلى اللغة العربية.

وآخر أمثلة الاحتكاك الثقافى ومشكلة التأثر والتأثير هو ما نعيشه اليوم من زحف الفكر الغربى الغريب عن ديننا وبلادنا، ونجد هنا أيضًا أن للثقافة الواردة تأثيرًا كبيرًا، وهى تأتى مصاحبة لتفوق علمى تكنولوجى وعسكرى خطير كان ولا يزال إلى الآن واقعا ملموسا. والملاحظ أن التفوق العسكرى غير المصحوب بتفوق علمى حضارى لا يؤدى إلى تأثير فى الثقافات الأخرى التى دخل عليها، ولكن التفوق الحضارى وحده يمكنه أن يؤدى إلى تأثير عظيم فى الثقافات الأقل تقدما والتى يرد عليها.

وخير مثال على ذلك هو تأثير الثقافة الإسلامية التى صاحبها تفوق حضارى كبير على الفكر الغربى الذى لم تكن له ثقافة أصيلة فى العصور الوسطى وما قبلها حتى استفادوا مما نقلوه عن الفكر والحضارة الإسلامية[١٤].

ثانياً : طبيعة الثقافات التى أثرت فى الفكر الإسلامى :

ملحوظات أولية :

أود أن أشير هنا إلى حقيقة لم تتضح فى كثير من الكتابات التى ألفت حول موضوع طبيعة الثقافات التى أثرت فى الفكر الإسلامى وهى:

أولاً : أن الثقافة اليونانية لم تكن عقلانية خالصة ولم تخلو من الأساطير والاعتقاد فى قوى غيبية كما كان الحال مثلا فى المدرسة الفيثاغورية الأولى، وخاصة شخصية مؤسسها فيثاغورس التى أحيطت بكثير من الأساطير، وكذلك مذهبهم فى الإعداد وقواها السحرية... الخ(١٥).

ثانيًا : أن الثقافة اليونانية كانت قد انحدرت إلى مستوى سيئ جدا قبل وصولها إلى بلاد الشرق وذلك بسبب ظهور تيارات الشك التى اشتد تأثيرها قبيل ظهور المسيح عليه السلام، ممثلا فى الشكاك المتأخرين وأولهم اينيسد يموس، (Aenesidemos) (حوالى سنة ٧٠ قبل الميلاد)(١٦) وظل أثرهم حتى ظهور القديس أوغسطين (ت٤٣٠م) فى نهاية القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الميلادى، وقد ساعد فى تشويه الثقافة اليونانية ظهور كتب نسبت إلى فلاسفة مشهورين مثل أرسطوطاليس الذى نسب إليه كتاب الربوبية وهو عند المحققين بعض تاسوعات أفلاطين (القرن الثالث الميلادى) أو لأحد تلاميذه، كما توجد أكثر من ألف رسالة أو كتيب منسوبة إلى شخص يدعى "هرمس" لا تعرف شخصيته أو عما إذا كان هناك فيلسوف بهذا الاسم على الإطلاق(١٧).

نلاحظ أن تيارات الشك ظهرت فى كل مراحلها الأولى والوسطى والمتأخرة كرد فعل على الإفراط فى الاعتماد على العقل وسيلة وحيدة للوصول إلى الحقيقة ، وهذا الشك يعتمد فى حججه على العقل أيضا ويبين أن العقل يناقض نفسه ويعجز عن الوصول إلى الحقيقة إذا اعتمد فقط على نفسه، وكانت نتيجة ذلك الاتجاه هى ترك العقل والاعتماد على الإيمان بقوى غيبية تتحكم فى مصائر البشر، كما كان الحال فى كثير من الديانات الشرقية التى لم تتأسس على فقدان الثقة فى العقل ولكنها نبتت فى البيئة الشرقية التى كانت تتلائم طبيعتها مع هذا النوع من التفكير(١٨).

وعندما اختلطت هذه الثقافات المختلفة ولم تكن إحداها قادرة على تفسير كل المشكلات الطبيعية والفكرية التى واجهت البشر آنذاك ظهر الاتجاه إلى الاعتماد على كل من العقل والروح، أو التعقل إلى جانب الإيمان، وربما يقدم أحدهما على الآخر، فكان البعض يرى أن الإيمان يوصل إلى التعقل والآخر يرى أن التعقل يوصل إلى الإيمان.

أما الثقافات التى أتت بعد ذلك فقد حاولت اتخاذ طريق وسط يجمع بين العقل والإيمان كما كان ذلك واضحا فى ما ذهب إليه "فيلون" الفيلسوف اليهودى الذى عاصر ظهور المسيح عليه السلام، وكذلك القديس أوغسطين الذى سبق ذكره قبل قليل وهما أهم مفكرى رجال الدين فيما قبل الإسلام.

ثالثًا : أن ما وجده المسلمون من ثقافات فى البلاد المفتوحة لم يكن له نصيب كبير من الأصالة، لأنها كانت قد امتزجت بالثقافة الإغريقية وما وجدوه من الثقافة الإغريقية فى الإسكندرية مثلا، لم يكن بعيداً عن التأثر بالثقافات الشرقية، وكان هذا المزيج من الثقافات الشرقية والثقافات الإغريقية يسمى بالثقافة الهيلينية أو الهيلينيستية وهى تسمية خاطئة، لأنها تدل على أنها إغريقية وهى لم تكن إغريقية خالصة كما سبق ذكره، لأنها اشتقت من كلمة (Hellen) ومعناها باللغة اليونانية "اليونان" كصفة لشىء ما.

ولم تقف أمام تأثير الثقافة الإغريقية على الثقافات الشرقية محاولة الشرقيين أخذ ما يتفق مع ثقافتهم فقط ونبذ الباقى. فقد تركت الثقافة الإغريقية بعض معالمها فى الثقافات الشرقية، وأثرت فيها تأثيرًا شديدًا وأكسبتها لونا جديدًا ظهر عند مفكرى تلك الثقافات قبل المسيحية وما بعدها إلى أن جاء الإسلام.

والخلاصة أن الإيمان الذى يؤيده العقل وكذلك العقل الذى يؤيده الإيمان كانا نتيجة مرحلة لتطور الفكر الإنسانى فى مرحلة ما قبل الإسلام.

إن اعتراف العقل الإنسانى بمحدودية قدرته يؤكد حاجته إلى ما هو أقدر منه على الوصول إلى الحقيقة ولا شىء يفوق العقل البشرى قدرة سوى الوحى الإلهى، فكما يثبت العقل ضرورة الوحى الإلهى يثبت أيضًا ضرورة الاعتراف بصدقة وبضرورة الإيمان به وأن لم يستطع العقل أحيانًا أن يجد تفسيرًا لبعض ما جاء به الوحى الإلهى.



الفصل الأول

قراءة فى الخطاب الفلسفى اليونانى :

درج العلماء على البدء بتعريف المصطلح الرئيس فى الموضوع الذى يتناولونه بالبحث وهو هنا الفلسفة، فيقسمون التعريف إلى قسمين: "التعريف اللغوى" الذى اشتقت منه الكلمة الذى أصبحت مصطلحًا، ثم يتبعونه" بالتعريف الاصطلاحى" الذى يتضمن ما يعنيه المصطلح عند أهل الاختصاص العلمى والذى قد يخرج بالمصطلح عن معناه اللغوى البحث ويشير إلى أمور تعكس معانى جديدة لها تعلق بالمحيط الفكرى العام والمتغيرات التى مرت على هذا المصطلح عبر التاريخ فأكسبته أبعاداً ومعانى أخرى جديدة إلا أنها تظل متعلقة بالمعنى الأصلى فى اللغة ولو بقدر ضئيل. ولا أريد هنا الدخول فى تفصيل مشكلة التعريف وما ينبغى أن تشمله من جوانب المصطلح. وتزداد مشكلة التعريف صعوبة إذا كان المصطلح المطلوب تعريفه مستعارًا من لغة غريبة كما هى الحال فى مصطلح "الفلسفة" لأنه فى هذه الحال تضاف مشكلات "الترجمة" إلى مشكلات "التعريف" فيزداد الأمر تعقيدًا.

دون الدخول فى تفصيلات تخرجنا عن الموضوع الأساسى لهذا البحث فان كلمة "فلسفة" فى اللغة اليونانية، حسب ما نجده فى قواميس الفلسفة مكونة من قسمين:ـ "فيلو Philo"، "وصوفيا Sophia" فتكون "Philosophia فيلو صوفيا" والتى عربت إلى "فلسفة" وتعنى فى اللغة العربية "محبة الحكمة" ويكون هذا التعريف تعريفاً لغوياً. وأما فى الاصطلاح فتعنى هذه الكلمة إعمال العقل فى محاولة تفسير الكون والظواهر الكونية من حيث الجذور التى صدرت عنها، والقوانين التى تحكم تطورها والغاية التى تهدف إليها.

وإعمال العقل فى شىء يعنى تركيز التفكير فيها بغية فهمه فيكون بذلك موضوع الفلسفة مكونًا من ثلاثة أقسام: الموضوع: وهو "الكون" والآلة : وهو العقل والهدف: هو الفهم، هذا من الناحية النظرية للفلسفة، أما من الجانب التطبيقى فهو الذى يترتب على الفهم ويتضمن معرفة سبل توظيف ما فى الكون عن طريق القوانين الكونية التى تحكمه لخدمة الإنسانية والتى لا تتحقق إلا بإعمار هذا الكون والمحافظة على ما فيه وإنماء ثرواته.

فالقسم النظرى هو ما نعرفه بالفلسفة والعلوم الإنسانية بشكل عام أما القسم التطبيقى فهو ما نعرفه بالعلوم التطبيقية والتجريبية.

المبحث الأول

من طاليس إلى أرسطوطاليس :

يقسم مؤرخو الفلسفة اليونانية هذه الفلسفة إلي ثلاث مراحل أساسية :

أولاً : مرحلة ما قبل سقراط ويطلق عليها البعض الفلسفة الأيونية.

ثانيًا : مرحلة ما بعد سقراط وهى مرحلة عنفوان شباب الفلسفة اليونانية.

ثالثًا : مرحلة الفلسفة الهللينية هى المرحلة التى تلت دخول الإسكندر الأكبر إلى الشرق وامتزاج الفلسفة اليونانية الخالصة بالفلسفة فى الشرق فى مصر وفارس والهند.

ويقسم عبدالرحمن بدوى الفلسفة اليونانية أو الفكر اليونانى، كما يسميها وهى أفضل ترجمة لكلمة الفلسفة فى نظرى، إلى أربعة مراحل يطلق عليها أسماء فصول السنة الأربعة. فيطلق على المرحلة الأولى، مرحلة ما قبل سقراط "ربيع الفكر اليونانى" والمرحلة الثانية (من سقراط لأرسطو) "صيف الفكر اليونانى" والمرحلة الثالثة التى تلت أرسطو وبرزا فيها المدرسة الرواقية ثم الأبيقورية ثم مدرسة الشكاك ودعا هذه المرحلة: "خريف الفكر اليونانى". ثم المرحلة الأخيرة والتى ظهرت فيها الأفلاطونية المحدثة وأهم ممثليها فيلون ٥٠ ـ ٢٥ وأفلوطين (٢٧٠م) و"سمّاها" شتاء الفكر اليونانى[١٩].

أما أهم ممثلى المرحلة الأولى فهم:

"طاليس" الذى عرف بأنه مؤسس الفلسفة اليونانية وأول من استخدم لفظ فلسفة بالمعنى السابق شرحه "محبه الحكمة" والذى عاش ما بين ٦٢٥ ـ ٥٤٤ق.م. ويرجع إليه تفسير أصل الكون "بالماء" أى أن الماء هو المادة الأولى التى تكون منها الكون. وكان الماء عنده يمثل مادة أولية غير مركبة على عكس ما تعرفه عنه اليوم من أن الماء مركب من عنصرين هما الهيدروجين والأكسجين بنسبة ١: ٢.

انكسماندريس الذى عاش بين ٦١١ ـ ٥٤٥ق.م. وهو تلميذ طاليس وهو مؤلف أول كتاب فى الفلسفة اليونانية بعنوان "الطبيعة" بحث فيه عن مبدأ الكون وسمّاه "المبدأ" الذى لا يدرك"، وهو العنصر الأول واللانهائى للطبيعة، وهو

العنصر الإلهى السرمدى، وعنه صدرت كل العناصر الأخرى فى الطبيعة. يتبين من ذلك أن انكسماندريس هو أول فيلسوف يونانى يتحدث عن الألوهية ويرد أصل الكون إلى هذا المبدأ "الإلهى" الذى لا يدرك.

ثم أنكسمانس الذى عاش بين ٥٨٥ـ٥٢٢ ق.م وكان يرى أن المادة الأول تكون هى "الهواء" حيث تنشأ العناصر الأخرى مثل النار والرياح عن طريق تغير أحوال الهواء التى ينتج عنها تكون السحب والماء والتراب والأرض والحجارة فالهواء للطبيعة مثل الروح للإنسان فالهواء والروح هما أصل كل العالم.

أما أنكساجوراس الذى عاش بين ٥٠٠ ـ ٤٢٨ ق.م. فقد توصل إلى أن العالم يتكون من أجزاء غاية فى الصغر ولا نهائية فى العدد، وهى مختلطة بطريقة عشوائية فى الأصل إلا أن العقل (nous) قد رتبها.

وقد أرجع أمباذوفليس (٤٨٢ـ٤٢٤) أصل الكون إلى عدة عناصر مثلما فعل معاصرة أنكسا جوراس إلا أنه جعلها أربعة فقط وهى: الماء والهواء والنار والتراب. وكان بعض أتباع أمباذوقليس يؤلهونه واعتبره أرسطوطاليس (٣٢٢ق.م) مؤسس فن الخطابة وكان امباذوقليس يقول بالوجود والعدم للأشياء وكان يفسر ذلك الاجتماع والافتراق الأبديين، أى أن المادة عنده كما عرفناها فى الفلسفة الحديثة" لا تفنى ولا تستحدث". أما عن القوى التى تجعل الأشياء تجتمع وتتفرق فقد سمّاه "الحب والكراهية". وهنا نجد أول تفسير للظواهر الطبيعية المادية عن طريق أسباب معنوية مجردة وهى معانى الحب والكراهية.

ويتناسب هذا التفسير مع فلسفة وشخصية أمباذوقليس التى نسب إليها كثير من السحر والشعوذة والأمور الخارقة للطبيعة. وكما نعلم فقد نسبت مثل هذه الأمور إلى فيلسوف يونانى آخر معاصر أكثر شهرة من أمباذوقليس وهو فيثاغورس والذى قال عنه امباذوقليس أن شخص يفعل المعجزات والكرمات الخارقة للطبيعة. أما المتأخرون فقد رسموا له صورة أسطورية مكتملة وكان بعض أتباعه يعتقدون أنه الإله "أبولو"[٢٠].

انتهت الفلسفة اليونانية فى هذه الحقبة الأيونية إلى منحدر سفسطائى عقيم لم ينقذها منه سوى سقراط (٤٦٩ـ٣٩٩ق.م) الذى نحا بالفلسفة فى اتجاه الإنسان فحل

البحث فى النفس الإنسانية وسبل تهذيبها محل البحث عن المادة الأولى للكون. وهو بذلك يعتبر المؤسس الأول لعلم الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية.

ويفرق بعض مؤرخى الفلسفة اليونانية فى الحقبة الأولى، أى من طاليس إلى سقراط بين مدرستين فلسفيتين وهما المدرسة الملطية أو الأيونية والمدرسة الإيلية، وينسبون نشأة العلم الطبيعى إلى المدرسة الملطية أما فلسفة ما بعد الطبيعية (الميتافيزيقا) فينسبونها إلى المدرسة الإيلية. ومؤسس المدرسة الملطية هو طاليس أما المدرسة الإيلية فتنسب إلى بارمنيديس (٥٤٠ـ٤٨٠ ق.م). امتازت المدرسة الملطية بنظرتها العملية للظواهر الطبيعية وخاصة الظواهر الجوية وعلم الفلك ويرجع ذلك إلى أنهم كانوا يعملون فى البحر ويكثرون من ملاحظة الرياح واتجاهاتها ومواقع النجوم ودلالاتها فى تحددي الاتجاه، فنتج عن هذا الاهتمام... إنهم استطاعوا وضع نظريات تفسر نشأتها والتغيرات التى تطرأ عليها.

كما حاولوا تبعا لذلك الوصول إلى معرفة المادة الأولى التى تكمن وراء الظواهر الطبيعية وبالتالى المادة الأولى التى تكون منها الكون فذهب طاليس مؤسس هذه المدرسة إلى أن الماء هو المادة الأول التى نشأ منها الكون، وذهب انكمسندريس إلى القول باللامتناهى أو اللامحدود وذهب انكسمانس إلى أن الهواء هو المادة الأولى للكون حسبما ذكر أرسطو طاليس (فى المقال الأول فصل٣ص٩٨٣).

أما المدرسة الأيلية فقد اهتمت فى الدرجة الأولى بمحاولة تفسير كيفية صدور الكثرة عن الوحدة، وأن الأصل فى الكون الثبات كما يرى بارمينيدس أو الحركة كما يرى هيراقيطس وكذلك تفسير مشكلة الوجود والصيرورة.

وكانت فلسفة بارمنيديس القائل بالثبات أصلاً للكون رد فعل على فلسفة هيراقليطس التى رأت أن الحركة الدائمة والتغير المستمر هما المبدأ الأساسى للوجود. ويرى أبو ريان أن آراء هيراقليطس جعلته يقرب إلى حد كبير من الطابع العام للمدرسة الإيلية كما يقرب فى نفس الوقت من المدرسة الأيونية (الملطية) لقوله بأن النار هى المقوم المادى المحدد للوجود[٢١].

كما يقسم بعض مؤرخى هذه الحقبة الفلسفية تقسيما آخر حسب تفسيرات الوجود فبينما يُرجع بعض الطبيعيين الأوائل الوجود إلى أصل واحد سواء الماء

(طاليس) أو الهواء (انكسمانس)، أو النار (هيراقليطس)، نجد أن الفيثاغوريين يُرجعون أصل الوجود إلى العدد والكثرة ويسلّمون بالحركة والتغير معارضين بذلك موقف الإيليين المتمسكين بمبدأ الوحدة والكون.

إلا أننا نجد محاولة توفيقية من أنباذوقليس وأنكساجوراس وديمقريطس فقد سلم هؤلاء الثلاثة بالحركة والتغير ولكن ليس على ما يقول هيراقليطس بالتغير المستمر بل أحلوا محل التغير المستمر القول بمبدأ الاتصال والانفصال والتخلخل والتكاثف، وكذلك سلموا بالوجود الثابت ولكن ليس على طريقة بارمينديس بل اكتفوا بالقول بأن ثمة أصولاً ثابتة في الوجود هي أصول الموجودات النوعية وليست هي عناصر الطبيعيين الأوائل بل هي أصول متكثرة(٢٢).

المرحلة الثانية : وهي المرحلة التي تسمى عصر عمالقة الفلسفة اليونانية وهم سقراط وأفلاطون وأرسطو إلا أنه ينبغي التنبيه إلى أن هذه المرحلة قد سبقها وعاصر بداياتها تيار فلسفي جديد أنهى مرحلة التوجه إلى تفسير الكون واتجه بالفكر الفلسفي إلى الإنسان والمجتمع كما أنهى مرحلة الاعتقاد بالحقائق المطلقة الثابتة وأتى النسبية في كل ما كان معروفا بثباته مثل العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية، والمقصود هنا هو التيار المعروف بالسفسطائية. وتعني كلمة Sophists في اليونانية "معلم" أو "فنان" بالعربية. وكانت هذه الصفة تطلق على المفكرين والحكماء في العصور اليونانية القديمة ثم أصبحت تطلق على من يتقنون فن الخطابة والجدال والذين لهم القدرة على الانتصار في أي جدال بأيه وسيلة وبأي ثمن حتى ولو على حساب الحقيقة وعن طريق اللعب بالألفاظ والمغالطة فأصبحت حكمتهم ظاهرية فقط. وقد اكتسبت هذه الصفة معنى سلبياً فيما بعد. وقد ساءت بصفة خاصة في عصر سقراط وأفلاطون، واستمر ذلك الوضع حتى حاول كل من هيجل ونيتشة تحسين صورتهم نسبيا عن طريق اعتبارهم من أوائل التربويين التطبيقين.

وأهم ممثلي السفسطائيين الأوائل بروتاجوراس وجورجياس وهيباس وبروديكوس. وأهم الإيجابيات التي تنسب إليهم أنهم عن طريق تطبيقهم العملي للجدل الفلسفي قد لفتوا نظر الناس إلى الفلسفة وأصبحوا يهتمون بالتفلسف وما تبع ذلك من ظهور التيار النقدي في الفكر الفلسفي كما ساعدوا بطريق غير مباشر على حفظ فلسفة عصر ما قبل سقراط.

أما الجيل التالى من السفسطائيين فقد ظهر فى القرن الثانى بعد الميلاد، وكان أشهر ممثلة هيروديس وأتيكوس وأتيليوس أرستيديس وديون البروزى وأخيرا فيلوسترانوس. وكان أهم ما يذكر لهم أنهم جسدوا الأيديولوجية الرومانية فى التعليم والتى تبنى على معارف عامة تؤسس على المعارف القديمة وفى مقدمتها فن الخطابة(٢٣).

يمكن تلخيص أهم إنجازات هذه المدرسة السفسطائية فيما يلى :

١- توجيه الفكر الفلسفى نحو الإنسان والمجتمع والمعرفة الإنسانية بدلا من البحث عن أصل الكون والوحدة والكثرة والتغير.

٢- إحلال النسبية فى المعرفة والمبادئ الاجتماعية محل الثبات والاطلاق.

٣- التمهيد لظهور نظريات فلسفية مختصة بمجال التربية والتعليم ظهرت وتطورت فى عصر التنوير والفلسفة الحديثة.

سقراط (٤٦٩ ق.م.-٣٩٩ ق.م):

مع سقراط يبدأ عصر عمالقة الفكر اليونانى وإليه يرجع الفضل فى القضاء على السفسطائية التى تطرفت فى فن الجدال والخطابة حتى أصبح الجدال أداة طبيعية لإثبات ما يريده المجادل، وليس ما يطابق الحقيقة، فاشتهر اللعب بالألفاظ وكثرة المغالطات وضاع الطريق إلى الحقيقة، أو كاد حتى جاء سقراط ووضع حداً لهذا العبث بأدوات البحث عن الحقيقة، وأرسى قواعد البحث العلمى التى ظلت آثارها باقية حتى العصر الحديث وهو المنهج الذى عرف بالتهكم والتوليد. ويعنى التهكم التظاهر بالجهل وطرح الأسئلة التى تبدو ساذجة ثم يحاول إثبات خطئ الإجابة التى تأتى ممن يجادله حتى يعترف المجادل بجهله ثم يبدأ سقراط فى بيان الإجابات الصحيحة وإثبات أن المعرفة الصحيحة موجودة بالفعل فى قلب المجادل ولا تحتاج إلا إلى إخراجها بالطريقة الصحيحة من العقل الباطن للإنسان. ومن المعروف لدى الدارسين لتاريخ الفلسفة أنه قد أتهم بالإفساد السياسى والاجتماعى، وحكم عليه بشرب السم وقد فعل ذلك رغم أنه كان بإمكانه الهروب بمساعدة بعض تلاميذه إلا أنه نفّذ الحكم الذى صدر ضده ليضرب بنفسه المثل للشجاعة والقدرة على تحمل تبعات فكرة إلى أخر لحظة وكان أعداؤه هم الفسطائيون أصحاب النفوذ السياسى آنذاك.

لم يترك سقراط أى أثر مكتوب بخطه أو أملاه على أحد تلاميذه. ولا يعرف مؤرخى الفلسفة أى شيء عن فلسفته إلا من خلال ما كتبه بعض تلاميذه وأشهرهم أفلاطون وتلميذه أرسطو طاليس. وبدأ عصر عمالقة الفكر اليونانى بهؤلاء الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس، وقد أختلف الفلاسفة فى النظرة إليه فذهب بعضهم إلى أنه أول من أسس علم أو فلسفة الأخلاق، ويرى البعض الآخر، مثل هيجل، أنه أو من قضى على الفلسفة بمعناها الأصلى (فلسفة الطبيعة) وأنه أول من بدأ عصر التنوير القديم.

ولكن من المؤكد أنه هو الذى حوّل اهتمام الفلسفة من الطبيعة والكون إلى الإنسان وبذلك أسس الأنثروبولوجيا الأخلاقية. كما قضى على نظرية نسبية المبادئ الأخلاقية التى كان يروج لها السفسطائيون. كان الهدف الأسمى لفلسفته هو تربية الشباب والإرشاد الروحى وإزكاء الرغبة فى تحصيل العلم والتى كان يتبع فيها المنهج سابق الذكر (التهكم والتوليد).

ويبنى سقراط منهجه الفلسفى على القناعة التامة بأن المبادئ الأخلاقية الثابتة يمكن الوصول إلى معرفتها كما يمكن تعليمها، وأن العلم والأخلاق هما الطريق إلى إيجاد السلوك المطابق للمبادئ الأخلاقية الثابتة. كان سقراط يحاول إثبات ذلك عن طريق مساعدة كل فرد للوصول إلى تحديد دقيق للمصطلحات الأخلاقية، وإظهار معانيها الحقيقية. كما قرر أن السلوك أو العمل الصحيح هو ما يعود بالنفع على الناس ويسعدهم سعادة حقيقية. ويرى سقراط أن الطريق إلى السلوك الصحيح هو معرفة الإنسان لنفسه وهو يقول : "إذا عرفتُ من أنا سوف أعلم ما ينبغى على عمله". ويحمل الإنسان فى داخلة حسب قول سقراط عنصرًا إلهيا يرشده إلى ما ينبغى عليه عمله وما ينبغى عليه تجنبه. وأسمى الفضائل عنده هى القناعة فيقول " أقل الناس احتياجاً هو أقرب الناس إلى المقام الإلهى".

وأخيراً يقول سقراط : إن من يستطيع التحكم فى نفسه (رغباته) ويتبع الآراء الصحيحة هو وحدة القادر على أن يحكم الآخرين، وبالتالى هو أولى الناس بأن يكون حاكمًا للدولة. ويقول سقراط مؤكدًا ذلك بأنه لا يوجد أى إنسان يستطيع أن يسلّم حياته لمحصل ضرائب أو طبيب يعرف أنه لا يجيد عمله. إلا أنه فى أهم مجالات الحياة السياسية وحكم البلاد مثلاً يعتقد أن كل إنسان له الحق فى المشاركة فى إبداء الرأى بل وفى الحكم أيضًا.

كل هذه الأفكار الجديدة على المجتمع الذى عاش فيه سقراط كانت سببًا فى اتهامه بأنه كفر بآلهتهم، وجاء لهم بآلهه جديدة، وأنه قد أفسد الشباب ولذلك فقد حكم عليه بالإعدام وقد نفذ بنفسه الحكم كما سبق ذكره وبسبب شدة احترامه للقانون فقد شرب السم ولم يستسلم لمحاولات تلاميذه مساعدته على الهرب[٢٤].

أفلاطون (٤٢٧ـ٣٤٧ ق.م):

كان هذا الفيلسوف الذى وضع أول نظرية متكاملة فى تفسير الوجود وكيفية صدور الخلق الكثير عن الواحد فيما سمى "بنظرية المثل" فى بداية حياته شاعرا ثم تحول عن الشعر إلى الفلسفة على يد أستاذه سقراط، إلا أن حبه للشعر انعكس فى فلسفته الوجدانية الروحانية العميقة التى قامت على الفلسفات التالية له وظلت تؤثر فى التفكير الفلسفى عبر الأفلاطونية المحدثة حتى ظهرت الفلسفة الإسلامية ثم فلسفة العصور الوسطى وامتد أثرها إلى ما بعد عصر النهضة الأوروبية. وكان طابعها المميز الذى مزج العقل بالوجدان أو الفلسفة بالدين، إضافة مبادئ التربية التى ضمنها جمهوريتيه الأولى والثانية بما فيها من تصور كامل للمجتمع بكل طبقاته منة مرحلة الطفولة ووصولا إلى شروط الحاكم الفيلسوف، قد ضمن له ولفلسفته مكانة لم ينازلها فيها فى تاريخ الفلسفة سوى فلسفة تلميذه أرسطو طاليس الذى قدم مشروعا فلسفيا عقلانيا تعمق فى الكون، ووضع أسس المنطق الذى عرف باسم فيما بعد. وكان كثير الرحلات. ويروى أنه جاء إلى مصر وتعلم فى مدارسه التى كانت فى عين شمس مبادئ الهندسة والرياضة ثم عاد إلى بلاده وأسس أكاديميته الشهيرة وكتب عليها عبارة "لا يدخلها من لا يعرف الهندسة".

عُرف أفلاطون، كما سبق، بنظرية المثل التى تقول بأن العالم الموجود ليس سوى أشباح للعالم الحقيقى الذى لا نراه، ووضح ذلك بما يعرف عنه من نظرية الكهف حيث يتصور أننا نحن البشر كمن يجلس فى كهف وينظر من خلال فتحة به فنرى أشباحا لأشياء خلف الكهف لا يراها من بداخله ولا يرى سوى أشباحها.

ثم يقول بأن العالم الحقيقى الذى لا نراه هو "عالم المثل" الذى يجلس على قمته "المثال الأول" أو "الخير المطلق" والذى تفيض عنه سائر المثل وفى مقدمتها العقل الفعال الذى تختلط فيه المثالية المجردة بالمادة وكلما انحدرنا من أعلى إلى

أسفل فى عالم المثل زادت نسبة المادة حتى نصل إلى "النفس الكلية" والتى صدرت عنها باقى النفوس التى من بينها البشر حيث يتعادل فيهم عنصرا المادة والروح. كما يرى أن الإنسان فى تكوينه الجسدى يمثل الثلاث مراحل الأساسية لعالم المثل، فالرأس هى أسمى أجزاء الإنسان وفيها العقل، ثم الصدر وفيه القوة الغضبية التى تختلط غيها الروح بالمادة، ثم الجزء الأسفل من الجسم وهو غريزة حيوانية مادية خالصة. عرض أفلاطون كل فلسفته فى صورة محاورات افترض فيها... وجود شخص يسأل آخر فى أمر من الأمور ويحاول الآخر الإجابة على السؤال المطروح وكان الشخص الأساسى فى المحاورات هو شخصية سقراط حتى أن بعض مؤرخى الفلسفة اعتقدوا أن سقراط لا وجود له إلا فى محاورات أفلاطون أى أنه لم يكن موجودا حقيقيًا وخاصة أنه لم يترك أثراً مكتوبا يثبت وجوده الفعلى.

وعن خلال هذه المحاورات تبين لنا ملامح نظريته فى المعرفة والتى يمكن فيها التميز بين أربع مراحل وهى التى تكون درجات منهجه الجدلى الذى أشار إليه فى محاورة "السياسى" والمراحل الأربعة هى :

١- صورة محسوسة. ٢- تعريف

٣- ماهية ٤- العلم

ويضع أفلاطون للجدل هدفا وهو الوصول إلى الخير والخير مرتبط بالحق أو الفضيلة، والفضيلة تتضمن الحث على التفلسف، والحق مرتبط أيضًا بالجمال أنه يشمل الجدل الأفلاطونى إذن ثلاث قيم هى الحق، الخير، الجمال. وما المحاورات إلا تدريبات عقلية للوصول إلى درجة أكثر سموًا وقدرة على الجدل، وخير مثال لهذا المنهج الجدلى نجده فى محاورة "الجمهورية".

ويقسم أفلاطون موضوعات المعرفة إلى أربعة أقسام :

١- المعقولات الخالصة (المثل). ٢- موضوعات الرياضة

٣- موضوعات الحس. ٤- الأشباح والظلال.

ومن قمة الوجود نجد "الخير بالذات" أو "الخير المطلق" وهو الموضوع الأسمى للمعرفة. .

أرسطو طاليس (٣٨٤ق.م. ٣٢٣ق.م) :

آخر عمالقة الفلسفة اليونانية وبه انتهت أقوى مدارس الفكر اليوناني القديم. وهى المرحلة التى أطلق عليها عبدالرحمن بدوى "صيف الفكر اليونانى" (انظر كتابه ربيع الفكر اليونانى الذى قسمه إلى قسمين، الأول سمّاه "ربيع الفكر اليونانى" من طاليس إلى ما قبل سقراط، ثم "صيف الفكر اليونانى" من سقراط إلى أرسطو). وقد درس أرسطو طاليس الفلسفة على يد أفلاطون. إلا أن أرسطو لم يصبح تلميذا لأفلاطون بالمعنى الحقيقى للتلمذة، فقد جاءت فلسفة أرسطو مختلفة تمام الاختلاف عن فلسفة أستاذه أفلاطون كما سيتبين فيما بعد.

وقد كان أرسطو طاليس المعلم والمربِّى للاسكندر الأكبر صاحب الفتوحات العظيمة فى الشرق وقد صاحبه فى كثير من غزواته للشرق.

أسس أرسطو طاليس فى عام ٣٣٥ق.م. المدرسة المشائية وقد سميت هذه المدرسة بالمشائية نظرا لأن أعضاءها كانوا يتدارسون ويتناقشون أثناء سيرهم ذهابا وإيابًا فى طرقات المدرسة التى كان يدرِّس لهم فيها أرسطو الفلسفة. وبعد وفاة الإسكندر الأكبر اتُّهم أرسطو بالزندقة والكفر كما سبق أن اتُّهم سقراط، إلا أن أرسطوطاليس آثر الفرار إنقاذا لحياته فذهب إلى بلدة تسمى "كالكيس" حيث توفى عام ٣٢٣ أو ٣٢٢ق.م. ويعتبر أرسطو طاليس باجماع مؤرخى الفلسفة المؤسس الحقيقى للفلسفة العلمية وكل فروع العلم المتأثرة بالفلسفة، بل يعتبره البعض أقوى فيلسوف فى التاريخ الإنسانى حتى ذلك العصر وقد أمتد أثره فما بعد إلى مدارس وفلسفات أخرى لاحقة، فقد عاشت الفلسفة الأرسطية من خلال المدرسة المشائية ثم من خلال الفلسفة الإسلامية وخاصة عند الكندى (٢٧٦/٨٧٥م) والفارابى (٣٣٠/ ٩٣٠م) ثم ابن رشد (٥٩٥/ ١٠١٩م) ثم انتقلت فى العصور المدرسية الوسطى إلى أوروبا مع ترجمة شروح ابن رشد المعروفة على فلسفة أرسطو وغيرها من مؤلفات الفلاسفة المسلمين سابقى الذكر.

وتتميز فلسفة أرسطو طاليس بالمنهجية المحكمة والمنضبطة بقواعد منطقية دقيقة. تركزت فلسفته بهذه المنهجية العلمية فى مجالين بشكل خاص هما "المنطق"، و"الميتافيزيقا". وقد كان أرسطو يسمى المنطق "التحليلات" أما كلمة المنطق فقد

أبتدعها الرواقيون. ويعتبر أرسطوطاليس المؤسس الحقيقي للمنطق ويتأسس المنطق عنده على المبادئ المنطقية: المفهوم والماصدق الحكم والنتيجة أو الحد والبرهان ومبدأ التناقض. وقد فصل أرسطو طاليس ذلك في كتابه "أورجانون" أما المقولات الأرسطية أو المقولات العشرة حسبما هو معروف فهى : الجوهر، العلاقة، المكان، الزمان، الكيف، الكم، الفعل، الألم، السلوك، الوضع أو الموقف فتقع على الحدود بين المنطق والميتافيزيقا حيث يفرق أرسطوطاليس بين المادة من جهة والصورة (قوة وتفكير) من جهة أخرى، وهما منفصلان بالقوة (الإمكان) أما تحقيقهما فى الواقع (بالفعل) فلا يكون إلا باتحادهما معا (المادة والصورة) ولا وجود حقيقى لهما فى حال الانفصال.

أما الحقيقة الأسمى فى الوجود فهى وجود الله ويصف أرسطو الله (عز وجل) بأنه فكر الفكر (الفكر الخالص) والصورة الخالصة والمحرك الذى لا يتحرك.

ويقسم أرسطو طاليس الفلسفة إلى ثلاثة أقسام.

أولاً : القسم النظرى الخالص: وهو الذى سُمّى فيما بعد ذلك الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى إضافة إلى الرياضة والطبيعة (الفيزياء) وأخيرًا علم النفس.

ثانيًا : القسم العملى : ويضم الأخلاق، والسياسة، والاقتصاد.

ثالثاً : القسم الوجدانى (الشعر) ويضم التقنية (الفن)، والجمال، والخطابة. وتُعنى الطبيعة، أو بالأحرى الفلسفة الطبيعية، بالأرض المتناهية التى تتحرك فى وسط سماوات ثابتة منذ الأزل. كما أنها تُعنى بما يسمى العناصر الأربعة وهى: النار والماء والهواء والتراب، والتى ينتج عنها الكيفيات الأربعة، وهى: البرودة والحرارة والجفاف والرطوبة، كما تُعنى بأنواع الحركة أو القوى الستة وهى: الوجود والعدم، النمو والضمور، التغيرات فى المكان والكيفية. كما تعنى بنوعى القوى: الطاقة الجمادية والطاقة العضوية كما تُعنى بأنواع العلل الثلاثة، وهى العلة المادية والعلة السببية والعلة الغائية.

لقد اهتم أرسطو طاليس فى فلسفة الطبيعة بالجانب العضوى (النبات والحيوان والإنسان) اهتماماً خاصا ويضع أرسطو النفس الإنسانية على قمة أنواع

الحياة العضوية ويرى أن التفكير هو العنصر الإنسانى الحقيقى الذى يميزه عن غيره من الكائنات الحية العضوية.

فالإنسان يشارك الحيوان فى وظائفه الأساسية وهى الحركة الاختيارية والإحساس (بالألم)، كما يشارك النبات فى الغذاء والنمو (التكاثر).

أما الجانب الأخلاقى فى فلسفة أرسطو فتمثل فى تعريف الفضيلة والسعادة القصوى عنده. وللفضيلة جانب عملى إضافة إلى الجانب النظرى فالجانب العملى يتمثل فى قوله أن الفضيلة وسط بين رذيلتين ولا يستطيع الإنسان الوصول إليها إلا بتحكيم عقله.

أما السياسة عنده فتنطلق عن مقوله أن الإنسان كائن اجتماعى يعيش داخل دوائر اجتماعية مثل الأسرة والجماعة والدولة. ويتميز فهم أرسطو للدولة وكذلك للاقتصاد بأنه واقعى لأقصى درجة. فيحذر الحاكم من أن ينتظر أو يتوقع أوضاعا مثالية فى المجتمع أو من الناس، بل أن يبذل أقصى جهده من أجل الوصول إلى أفضل مستوى يمكن الوصول إليه من خلال التعامل مع الطبيعة البشرية كما هى عليه، وليس كما ينبغى أن تكون عليه . وبصفة خاصة عليه أن يهتم ببناء جيل الشباب بناء جسدياً وخلقياً وتشجيعهم على التمسك بالمبادئ الخلقية مع تنمية قواهم الجسدية بالتوازن.

ويذهب أرسطو إلى أن أفضل نظم الحكم هى : الملكية والأرستقراطية والديمقراطية المعتدلة. وتشكل هذه النظم النقيض المباشر لنظم أخرى وهى: الديكاتورية وحكم الأقلية والديمقراطية الفاسدة التى تعطل فيها القانون.

أهم مؤلفات أرسطوطاليس هى :

الأروجانون (القانون) والميتافيزيقا الفيزياء (الطبيعة) والحيوان، أخلاق نيقوماخوس والسياسة الخطابة والشعر[٢٥].

المبحث الثانى

ما بعد أرسطو أو الفلسفة الهيلينية :

يعتبر مؤرخى الفلسفة المشائية التى أسسها أرسطو طاليس هى أخر المدارس الفلسفية اليونانية الخالصة أما المدارس الفلسفية التى نشأت بعد ذلك متأثرة بالفكر اليونانى فى عصره الذهبى (من سقراط إلى طاليس) فقد كانت فلسفتها ممزوجة بفلسفات شرقية. وأول مثال على ذلك المدرسة الرواقية التى كان لها فرعان: يونانى غربى وروماني شرقى. وتسمى فلسفة ما بعد أرسطو بالفلسفة الهيلينية أو كما يسميها البعض الهيلنستية، وهى الفلسفة التى نتجت عن امتزاج الفلسفة اليونانية التى كان يغلب عليها الطابع العقلى مع الثقافات الشرقية التى كانت سائدة فى البلاد التى فتحها الإسكندر الأكبر. وتمتاز هذه الثقافات الشرقية بغلبة الجانب الروحانى أو الدينى الذى وصل فى بعض الاتجاهات إلى الشعوذة والسحر والخرافات ويعبر عبد الرحمن بدوى عن هذه الحقبة بقوله "وهكذا كان الإسكندر الأكبر بفتحة لبلاد الشرق محنة شديدة على الروح اليونانية لأنه أدخل فيها عناصر شرقية فمسخ تفكير الحضارة اليونانية ووضعها فى قوالب لا تتلائم مطلقا مع طبيعتها فكانت نتيجة هذا التغير فى الوضع السياسى أن تحولت النظرة من الوجود الفكر إلى السلوك والعمل"(٢٦).

أبرز المدارس التى عرفت فى فترة ما بعد أرسطو وينطبق عليها الوصف السابق أى امتزاج الفلسفة اليونانية العقلانية مع الثقافات الشرقية الروحانية والعملية هى مدرستى الرواقيين (اليونانية والرومانية) ثم مدرسة الأبيقوريين ثم مدرسة الشكاك التى وضعت حدا فاصلا بين الفلسفة اليونانية والفلسفات الشرقية التى ظهرت فيما بعد فى الأفلاطونية المحدثة والتى بدأت بفيلون (٢٥ق.م-٥٠م) ثم أفلوطين (٢٧٠م) وانتهت بالقديس أوغسطين (٤٣٠م) حيث انتصر الجانب الروحانى الدينى على الجانب الفطرى العقلى الخالص فى الفلسفة اليونانية. هذه الفترة الأخيرة التى بدأت بالفيلسوف اليهودى فيلون واكتملت عن أفلوطين والتى تسمى بالأفلاطونية المحدثة سمّاها عبدالرحمن بدوى "شتاء الفكر اليونانى"(٢٧) وإن كنت لا أعرف سببا منطقيا لعدم اعتبار عبدالرحمن بدوى القديس أوغسطين آخر ممثل للأفلاطونية المحدثة فى الفترة التى سبقت ظهور الإسلام وكانت الفلسفة

اليونانية لا تزال تدرس فى أثينا حتى جاء جوستنيان الحاكم الرومانى وأغلق أخر مدارس الفلسفة فى أثينا عام ٥٢٩م. فإن كان فيلون قد طوع الفلسفة اليونانية الأفلاطونية أو وفق بينها وبين الثقافة اليهودية فإن القديس أوغسطين قد فعل لشىء ما يوازى ذلك فوفّق بين الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة المسيحية. مع العلم بأن فلسفة كل من فيلون و أوغسطين تركزت حول فكرة الكلمة "Logos" فالأساس الفلسفى لكل من فيلون واوغسطين واحد وكل ما يفرق بينهما هو اختلاف التصورات الدينية التى حاول كل منهما التوفيق بينها وبين الأفلاطونية الأصلية متمثله فى نظرية المثل، أو كيفية صدور الخلق عن الخالق والكثرة عن الوحدة.

المدرسة الرواقية :

تأسست هذه المدرسة فى عام ٣٠٠ق.م تقريبا وكان مؤسسها هو "زينون الكيتيونى" وقد جمع زينون تلاميذه فى الرواق، وهو عبارة عن صالة كبير بها أعمدة كثيرة، وكان هذا الرواق فى أثينا العاصمة الفكرية اليونانية آنذاك. وكان أهم ممثلى هذه المدرسة فى عصرها الأول "كليانتيس" الذى ينسب إليه القول" فيه (فى الله وهو عنده يعنى الكون) نعيش ونوجد. وقد اقتبس هذه القول باولوس الرسول[٢٨]. ومنهم أيضًا "كريسيبوس" الذى وضع الفلسفة اليونانية فى صيغتها النهائية وباناايتوس و"بوسايدونيوس". فكانوا رؤساء المدارس الرواقية الوسيطة. أما "زيمسيا" و"يوزونيوس" و"ايبيكتين" القيصر مارك أوريلى فكانوا يمثلون المدرسة الرواقية المحدثة وقد أصبحت الفلسفة الرواقية فى عصر القيصر الرومانى تمثل الدين الخلقى للشعب الرومانى.

ترتكز الفلسفة الرواقية على فكرة الاتحاد الكُلّى بين الله والطبيعة، وأن النفس الإنسانية ليست سوى جزء من هذه الوحدة بين الله والطبيعة، وأن كل ما هو موجود فى الواقع وما هو فعال عبارة عن أجسام، وأن القوة ليست كما يتصورها البعض شيئاً معنوياً مجردا بل هى أجسام لطيفة إلى أقصى درجة. وأن القوة الفاعلة الحقيقية فى هذا الكون هى القوة الإلهية التى تتخلل كل شىء فى الوجود كأنها الضوء الأثيرى، وهى روح العالم وعقله، وكل العناصر الموجودة فى الكون ليست سوى صوراً وأشكالاً لهذه القوة الإلهية. وكل شىء يسير حسب قانون حتمى، وهذا القانون الحتمى المطلق هو الغاية المطلقة. إلا أن الرواقية تتبنى أيضًا مذهب الحرية

الذى يعارض فى ظاهره الحتمية لذلك نجدهم يطلبون من الإنسان أن يكون سلوكه مبنياً على حرية الإرادة التى تتفق مع الطبيعة. ولأن العقل الإنسانى جزء من العقل الكونى (الكلى) فيمكن القول بعدم التعارض بين التصرف طبقًا لما يمليه العقل والتصرف بما يتفق مع الطبيعة.

وترى الفلسفة الرواقية أن الدافع الأول لكل سلوك أخلاقى هو فى الحقيقة محاولة للحفاظ على الذات وانتصارها على الآخرين. أما ما يسمى بضرورة تنمية وتطوير الذات، إذا حدث بالطريقة الصحيحة، فهو ليس سوى تنمية وتطوير المجتمع أيضًا. فلا تعارض إذن بين فائدة الفرد وفائدة الجماعة.

كما أنها ترى أن كل المعاصى والجرائم الخلاقية ليست سوى هدماً للذات وتضييعاً للطبيعة الإنسانية وأمراضاً للروح. كما تكمن السعادة الحقيقية للإنسان فى أن يكون الحب والكراهية، وكذلك الفعل وترك الفعل مطابقا للعقل والطبيعة ولا يصل الإنسان إلى هذه المرتبة إلا عن طريق تقوية الروح والذات يقابل المظاهر الخارجية إلى أقصى درجة ممكنة. وكذلك عدم اليأس والتسليم للواقع. وألا يدع الإنسان أى قوة خارجية تبعده عن طريق تقويم الروح والذات.

ولا تزال هذه التعاليم الرواقية حية خاصة بين الشعوب الانجلوسكسونية وهى تتطابق مع ما تسميه هذه الشعوب "جنتلمان"(٢٩).

الأبيقورية :

ولد مؤسس هذه المدرسة "أبيقور" فى مدينة شاميس أو ساموس عام ٣٤١ أو ٣٤٢ق.م. وتوفى عام ٢٧٠ق.م. وأقام مدرسة فى حديقته المشهورة حديقة أبيقور. ومن العجيب أن المدرسة لم تنجب أحداً من المشاهير ينسب إليه أى تجديد أو إضافة لما قاله المؤسس أبيقور. ولا تذكر المصادر من هذه المدرسة سوى شخصية متأخرة هى شخصية الشاعر اللاتينى المشهور لوكرينوس(٣٠).

كان ابيقور يعتقد أن فتوحات الإسكندر كانت تطلق من الشرق على بلاد اليونان ما لا يحصى من الطقوس الغامضة الخافية، فبدأ تقرير المبدأ القائل أن هدف الفلسفة أن تحرر الناس من الخوف، وخاصة الخوف من الالهة. وكان يكره الدين لأنه الدين فى رأيه يقوم على الجهل ويزيده. وبعد أن رفض أبيقور الدين

رفض أيضًا كنتيجة منطقية لمذهبه فى الميتافيزيقا. وحجته فى ذلك أن البشر عاجزون عن الوصول إلى المعرفة الحقيقية حول أى شىء فى العالم لا تدركه الحواس لذلك كان ينادى بألا يشغل الناس عقولهم فى أى شىء غير التجارب المبنية على الإدركات الحسية وجعل هذه التجارب آخر محك للحقيقة.

ويرى (ول ديورانت) أن ابيقور قد جمع فى عملية واحدة كل المسائل التى ناقشها كل من "كوك" و"ليبنتز" بعد ألفى عام من ذلك الوقت، وهى: "إذا لم تأت المعرفة من الحواس فمن أى طريق تأتى إذن؟ وإذا لم تكن الحواس هى الحكم الأخير فى الحقائق فكيف نجد هذا والحكم فى العقل الذى لا تصل إليه المعلومات إلا عن طريق الحواس؟"[٣١].

أما الإنسان فى نظر أبيقور فهو نتاج طبيعى فى جزئياته ومجموعه. ولعل الحياة قد بدأت بالتوالد التلقائى، ثم ارتفعت بالانتخاب الطبيعى لأصلح الأشكال. وهنا نرى أصل نظرية النشوء والارتقاء التى قال بها داروين فى القرن التاسع عشر الميلادى.

كما يرى أبيقور أن العقل الإنسانى نوع من المادة، وكذلك الروح هى جسم مادى رقيق منبث فى جميع أجزاء الجسم. كما أنه يرى الوظيفة الحقيقية للفلسفة ليست فى تفسير العالم لأن الجزء لا يستطيع أن يفسر الكل، بل وظيفتها أن تهدينا إلى السعادة، واللذة هى أعظم خير. ولكنه لا يقصد هنا اللذة الجسدية أى لذة الرجل الفاجر الداعر بل اللذة عنده هى عبارة عن التحرر من الألم، وتحرر الروح من الانزعاج وهنا نرى تعريفا سلبيا للسعادة فهى لا تتحقق عن طريق الوصول إلى شىء بل عن طريق غياب شىء وهو الألم أو التوتر أو الانزعاج.

"إن الذى يجعل الحياة هادئة وسعيدة هو التفكير الهادىء الرزين الذى يفتش عن الأسباب التى تدعو الإنسان إلى تجنب فعل واختيار آخر، والذى يطرد الأفكار الباطلة التى تسبب ما يزعج النفس. فالفهم الذى ينتج عن التفكير الهادئ ليس فقط هو أسمى الفضائل بل هو أيضًا أسمى أنواع السعادة لأنه يعيننا على تجنب الألم والحزن. والحكمة هى الوسيلة الوحيدة إلى الحرية لأنها تحررنا من رق الانفعالات والخوف من الآلهة، والفزع من الموت وهى تعلمنا كيف نتحمل مصائب الدهر"[٣٢].

فى كل هذه العبارات نجد تأكيداً على المعنى السلبى للسعادة والفضيلة عند أبيقور وهو وإن كان يرفض الدين والميتافيزيقا إلا أنه لا يدعو إلى استجلاب اللذة الجسدية عن أى طريق كما يبدوا فى بعض الكتابات الفلسفية التى تناولت فلسفته بالنقض واتهمته بالاستغراق فى اللذات، واعتبرت فلسفته مقابلة لفلسفة الرواقين التى عرضت على أنها تسعى إلى السعادة الروحية. فاللذة المقصودة هنا هى غياب الألم والتوتر وكل أسباب الخوف والانزعاج وما يؤدى إلى هدوء وسكينة وهو الخير الأسمى والسعادة القصوى وهى ما يطلق عليها "الأتركسيا".

مذهب الشك:

جاءت فلسفة الشك نتيجة منطقية لتطور الفلسفة اليونانية فى مرحلتها الأخيرة التى وصلت إليها على يد الرواقيين والأبيقوريين وكانت هذه المدرسة أيضًا نتيجة منطقية لعجز الفلسفة اليونانية حتى فى عصرها الذهبى (عصر سقراط وأفلاطون وأرسطو ثم الرواقيين والأبيقورين) عن الوصول إلى إجابات للمشكلات التى أثارتها مثل كيفية الخلق وصدور الكثرة عن الوحدة وثنائية المادة والروح وغيرها من المشكلات المعرفية.

وُجدت مدرستان كبيرتان تمثلان جناحا تيار الشك فى ذلك العصر، المدرسة الأول هى مدرسة "فورون"، والمدرسة الثانية هى "الأكاديمية الجديدة".

شغلت هذه المدرسة بثلاث مسائل :

١- مدى إمكانية معرفة الأشياء فى ذاتها.
٢- الموقف الذى ينبغى أن يقفه الحكيم إزاء طبيعة المعرفة التى لدينا عن طبيعة الأشياء.
٣- الموقف العملى الذى يستخلصه الإنسان من الموقف الفكرى.

بالنسبة لطبائع الأشياء تنكر هذه المدرسة أن يكون للمعرفة العقلية أو الحسية أدنى قيمة فى إيصالنا إلى معرفة حقيقة الأشياء لأن الحواس تخدعنا والمعرفة العقلية مبنية على الإدراك الحسى، إذن ينطبق على المعرفة العقلية ما ينطبق على المعرفة الحسية وحجج الشكاك المعروفة فى هذا المجال بالحجج العشرة لا ترجع إلى "فورون" بل تعود إلى "انسيداموس". ولم يعرف عن "فورون" إيضاحات إضافية جديدة على هذه الحجج. أما بالنسبة للمسألة الثانية فإن كل ما يمكن أن يصل إليه

الإنسان تجاه طبيعة الأشياء هو موقف الظن أو الاحتمال، وأما ما نسميه باليقين فهو ليس سوى يقين ذاتى أى اعتقاد شخصى، ولذلك تتضارب الآراء حول بعض الظواهر. وكل شيء يمكن الحكم عليه بحكمين متناقضين، فلا سبيل أمام الحكيم سوى التوقف عن الحكم على أى شيء. والمسألة الثالثة التى تتعلق بالموقف العملى فيرى "فورون" أن الإنسان الحكيم ينبغى عليه أن يصمت ويصوم عن الكلام إذا طلب منه الحكم على شيء. وهذا الموقف يسميه الشكاكون "الصمت المطلق"، وليس أمام الإنسان سوى السعي إلى حالة الطمأنينة السلبية "الأتركسيا" التى قال بها الأبيقوريون.

أما الأكاديمية الجديدة فقد اتخذت ابتداءً من القرن الثالث قبل الميلاد موقفا ايجابيا علميا فبنت الشك على أسس فلسفية، واتجهوا بالمعرفة فى اتجاه آخر يختلف عما كانت تبحث عنه المدارس الفلسفية السابقة أى اليقين، بل وحاربت كل الاتجاهات التى تدعو إلى اليقين. ومن يتأمل آراء هذه المدرسة يراها تقترب من الشك الموجه إلى إرساء نظام معرفى جديد وهو إحلال "النسبية" محل "اليقين" الذى كانت تسعى إليه كل المدراس اليونانية السابقة. وقد اتضح ذلك الاتجاه فى أفضل صورة فيما أثر عن مؤسس هذه الأكاديمية وهو "أرسيزيلاس" الذى كان يعتقد أن كلا من بارمينيديس وسقراط وأفلاطون وأرسطو كانوا يميلون إلى عدم اليقين من أى شيء(٣٣).

انتهت الفلسفة اليونانية إذن إلى شك فى إمكانية الوصول إلى المعرفة الحقيقية إذا ما صدق ما قاله ارسيزيلاس عن عمالقة الفكر اليونانى. ولعل هذه النتيجة تكون منطقية بالفعل خاصة إذا حاولنا العثور على إجابات قاطعة للمسائل التى أثيرت حول الطبيعة والإنسان والأخلاق فى عصور الفكر اليونانى المختلفة فإننا لن نجد حلاً شافيا كافيا. فالثنائيات المتناقضة بين الوحدة والكثرة والمادة والروح والجبر والاختيار، لا تزال قائمة رغم التفكير العقلانى الخالص الذى عرفت به الفلسفة اليونانية، ورغم المزيج الفلسفى الذى نتج عن اختلاط العقلانية اليونانية بالروحانية الشرقية خاصة بعد فتوحات الاسكندر الأكبر.

ولقد ظل المفكرون الدينيون من يهود ومسيحيين ومسلمين يحاولون حل هذه المعضلات دون جدوى ، ولعلها حكمة إلهية بالغة تدفع الإنسان إلى التفكير دائما وعدم التوقف أو اليأس الذى يعنى نهاية الفكر والحياة معاً.

أهم أعلام المرحلة الهيلينية :

أود أن أعطى نبذة مختصرة عن ثلاثة مفكرين كان لهم أبعد الأثر فى توجيه الفكر فى تلك الفترة التى سبقت الإسلام، وهم يمثلون ثلاثة اتجاهات مختلفة فى الفكر الهيلينى :

١ - فيلون : (Philon) :

فيلسوف يهودى ولد سنة ٢٥ قبل الميلاد وتوفى سنة ٥٠م، حاول الربط بين فلسفة أفلاطون والرواقية والفيثاغورية من جهة، والدين اليهودى من جهة أخرى، وأسس بناءه الفلسفى على ما أسماه بـ "الكلمة" Logos وهى التى وضعها موضع "المثال الأول"، أو "مثال المثل" فى نظرية أفلاطون المعروفة بالمثل الأفلاطونية ويقابل هذا المثال الأول فى اليهودية الملك أو سيد الملائكة وهو ما أطلق عليه "الكلمة". وقال إن القانون اليهودى هو القانون الطبيعى الذى يسرى على كل البشر والإنسان مخلوق عاقل تتحكم فيه الشهوة والكراهية وخلاص الإنسان هو فى التشبه بالله تعالى عن ذلك علوا كبيرا، هذا التشبيه يأتى عن طريق الوجد الصوفى(٣٤).

٢ - أفلوطين : (Plotin) :

ولد بأسيوط من صعيد مصر عام ٢٠٥م، وتوفى ٢٧٠م فى روما. يعتبره مؤرخو الفلسفة المؤسس الحقيقى لمذهب الأفلاطونية المحدثة. ويسمى هذا المذهب نسبة إلى أفلوطين "الأفلوطينية" رغم أن هذا المذهب تمتد جذوره إلى عصر فيلون اليهودى، ورغم أن المؤسس الأول لهذا المذهب الأفلوطينى الذى عرف به بعد ذلك هو امونيوس سكاس (١٧٥م-٢٤٢م) أستاذ أفلوطين إلا أن أفلوطين هو وضع الفكر الأفلوطونى المحدث فى قالب نظام فلسفى متكامل مترابط حتى نسب إليه وعرف به بعد ذلك(٣٥).

ومذهبه يتلخص فى قوله بوجود "واحد مطلق" (الله) الذى هو ليس بعقل ولا يمكن أن يدركه العقل. وهذا الواحد المطلق يصدر عنه "العقل الكلى" ثم تصدر عن هذا العقل الكلى "النفس الكلية" وعن تلك النفس الكلية صدرت سائر النفوس، وهكذا تتدرج الفيوضات (الصدور) حتى تصل إلى أدنى مستوى، وهو المادة الخالصة وهى أقبح وأحط الأشياء، وتمثل النقيض التام للواحد المطلق الذى هو لا مادى على الإطلاق(٣٦).

والهدف الأسمى الذى تسعى إليه كل النفوس هو العودة إلى المصدر الأول وهو الواحد المطلق، وهذا لا يتم إلا عن طريق الوجد (الصوفى) وأما المعرفة العقلية فما هى إلا مرحلة أولى على هذا الطريق[٣٧].

يلاحظ أن هذا النظام الأفلوطينى كان له أكبر الأثر على الفلاسفة والمتصوفة فى الإسلام، وإن كان القول بأن هؤلاء قد أخذوا كل ما قالوا به من أفلوطين أو غيره من الفلاسفة الآخرين قول يجافى الحقيقة لأن لهؤلاء المسلمين جذوراً ومصادر أخرى انطلقوا منها أو من فهمهم لها، وهى جذور أقرب إلى الإسلام منها إلى الفلسفة بهذا المعنى.

٣- القديس أوغسطين :

ولد سنة ٣٤٥م فى مدينة طاغشت بشمال أفريقيا (تونس حالياً)، وتوفى سنة ٤٣٠م، وقد كان مانويا رغم أنه أمه كانت قديسه مسيحية تدعى "مونيكا"، ثم انتقل إلى مذهب الشكاك، ثم إلى الأفلوطينية المحدثة أى الأفلاطونية ومنها إلى المسيحية التى وجد أنها تتفق والفلسفة الأفلوطينية. ففسر بهذه الفلسفة خلق الله للعالم، وأخذ عن فيلون ما قاله فى "الكلمة" وغير ذلك من مراتب الوجود التى عرفت عن أفلوطين[٣٨].

أما عن نظرته إلى أفعال الإنسان فقد كان يؤمن بالجبر أو القدر، فهو يرى أن الإنسان يخلق سعيداً أو شقيا، وليس له أية قدرة على تغيير ذلك. ويذهب فى كتابه الكبير "مدينة الله" (Civitate Dei) إلى وجود مملكتين، مملكة الأرض ومملكة الله. ويسكن مملكة الأرض أعداء الله وهم دائماً فى صراع. وقد اعترف مع بعض التحفظ بأن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية هى الممثلة لمملكة الله فى الأرض. وتفسيره للخلق يتلخص فى أن الله وضع فى العالم بذور المخلوقات جميعا، وهذه البذور تُخرج بطريقة تلقائية، مستقلة عن الإرادة الإلهية، المخلوقات فى حينها[٣٩]. ويهمنا هنا أن هذا التفسير نجده أو ما يقاربه بشدة عند النظام المعتزلى (ت٢٣١هـ/٨٤٦م) فيما سمّاه "الكمون والظهور" ولهذه النظرية أساس يونانى قديم[٤٠].

الفصل الثانى

قراءة فى الخطاب الفلسفى الإسلامى

لم تعد بنا حاجة إلى تفصيل الحديث عن أصل كلمة فلسفة وتعريفها، فمن الواضح أن هذه الكلمة غير عربية رغم أنها أصبحت متداولة وكأنها عربية، حتى أن البعض يعرِّبها ويستخرج منها صيغًا نحوية فيقال "التفلسف" والفعل "يتفلسف" أو تفلسف وغير ذلك من الأشتقاقات اللغوية المعروفة فى اللغة العربية. ومن نافلة القول بأن كلمة الفلسفة فى لغتها الأصلية اليونانية مكونة من مقطعين فيلو Philo، صوفيا Sophia بمعنى محبة الحكمة أما الكلمة العربية المقابلة لها فهى "الفكر" فيكون المقابل العربى لكلمة الفلسفة الإسلامية الفكر الإسلامى وهذا هو الأصح.

ولابد من ملاحظة اختلاف الموضوعات التى تبحث فيها الفلسفة الإسلامية "الفكر الإسلامى" عن مقابلاتها فى الفلسفة اليونانية.

فالفلسفة الإسلامية لا تطرح أصلاً السؤال عن وجود الله، أو عن معنى الحياة أو عن من أين وإلى أين؟ وهذه هى الأسئلة التى شُغلت بها الفلسفة اليونانية. بل تنطلق الفلسفة الإسلامية من يقين بوجود الله، وكذلك يقين بأن الوحى الالهى هو مصدر القرآن الكريم.

أما ما نجده فى كتب الفلسفة الإسلامية من براهين لإثبات وجود الله فلا يقصد بها سوى إقناع منكرى الألوهية بضرورة وجود الخالق جل وعلا وهى عند الفلاسفة والمفكرين المسلمين ضرورة منطقية يحتمها الواقع لأن كل وجود لا بد له من موجد. ثم انطلق الفكر الإسلامى بعد ذلك إلى معرفة صفات الله أو بمعنى أدق إثبات صفات الله التى نزلت فى القرآن الكريم من قدرة وعلم وحكمة وإرادة وحياة ووجود إلى آخره اعتمادا على ما فى الكون من حكمة تثبتها الظواهر الطبيعية وكل مكونات الكون. وقد مهّد اهتمام المسلمين بذلك لتطويرهم للعلوم الطبيعية ووصلهم إلى اكتشافات ونظريات علمية شيدت للإنسان أعظم حضارة عرفها التاريخ حتى الآن.

ويضرب المفكر الألمانى المسلم "مراد هوفمان" فى كتابه "حول دور الفلسفة الإسلامية" مثالاً لاختلاف آراء المفكرين المسلمين حول مسألة فلسفية، وينطلق من بيان اختلاف المواقف إلى التعرف على اختلاف الاتجاهات الفكرية حيث قسمها إلى أربعة اتجاهات، ويبنى هذا الاختلاف على أساس قولهم فى بعض صفات الله، فيقول : "لو أننا افترضنا أن بعض المسلمين سئل عن تفسير معنى قوله تعالى ﴿فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا﴾ (سورة فاطر : ٤٥)، سوف ترى أن كل واحد منهم سوف يتخذ موقفاً مخالفاً للآخر تجاه فهم هذه الآية الكريمة، أحدهم سوف ينكر ضرورة تفسير هذه الآيات ويكتفى بقراءتها وتصديقها كما أُنزلت ويكون صاحب هذا الموقف ممن ينتمون إلى مذهب الإمام "أحمد بن حنبل" على منهج الشيخ محمد بن عبدالوهاب. أما الثانى: فرغم أنه ينكر أهمية تفسير هذه الآيات إلا أنه سوف يذهب إلى استحالة الوصول إلى تفسير قاطع لها، ولعل هذا الثانى يكون ممن ينتنون إلى الأشعرية. أما الثالث والرابع: فسوف يذهبان إلى ضرورة وإمكانية تفسير هذه الآيات الكريمة، إلا أن الثالث سوف يتبع فى ذلك المنهج العقلى، ويكون من المعتزلة. أما الرابع فسوف يتبع المنهج الحدسى ويكون من أتباع المنهج الصوفى للإمام أبى حامد الغزالى"[٤١].

بذلك يكون مراد هوفمان قد قسم الفلسفة الإسلامية إلى أربعة اتجاهات: اتجاه سنى محافظ ، واتجاه أشعرى يقدم النقل على العقل، واتجاه معتزلى يقدم العقل على النقل، واتجاه صوفى يقدم الحدس الروحى على ما سوى فى فهم نصوص الوحى.

ولا يمكن الحديث عن الفكر الإسلامى دون الحديث عن طبيعة الثقافات السابقة عليه ومدى تأثره بها فى بعض مناهجه واتجاهاته والتى لم تتضح فى كثير من الكتابات التى ألفت حول موضوع طبيعة الثقافات التى أثرت فى الفكر الإسلامى.

المبحث الأول

لماذا أقبل المسلمون على الفكر الغريب؟

في بداية الحديث عن هذه المرحلة أحب أن أطرح سؤلاً على المهتمين بدراسة تاريخ الفكر الإسلامي.

هل كان السبب الوحيد في إقبال المسلمين على دراسة الثقافات الأخرى هو رغبتهم في الدفاع عن الإسلام ضد هجمات ثقافية جاءت من تلك الثقافات؟ وبعبارة أخرى إذا افترضنا أن دخول الإسلام على ثقافات أخرى لم ينتج عنه مصادمات أو هجمات من جانب الثقافات المقهورة، فهل كان يعني ذلك أن المسلمين ما كانوا ليقبلوا تلك الثقافات؟

إن الرأى الذى يذهب إليه معظم مؤرخى الفكر الإسلامى سواء من المسلمين أو من غيرهم هو أن المسلمين اضطروا إلى ذلك لغرض الدفاع عن الإسلام فقط ضد الديانات الأخرى التى سادت البلاد المفتوحة والتى كانت قد سبقت الإسلام إلى تعلم المنطق الإغريقى، وأن هذا الاحتكاك بالثقافات غير الإسلامية ولّد فى المسلمين الجدل الذى أدى إلى نشأة الفرق الإسلامية من متكلمين وفلاسفة ومتصوفة. ويخرج القارئ بانطباع مؤداه أنه ما كانت تلك الفرق لتظهر فى الإسلام لولا هذا الاحتكاك الثقافى بالثقافات غير الإسلامية مثل الإغريقية، والفارسية والهندية إلى جانب الديانات الأخرى، وأهمها المسيحية واليهودية.

فيقول عبده فراج : "ولم يكن المسلمون قبل احتكاكهم بأهل الأديان الأخرى، وقبل شيوع الثقافات الهندية والسريانية واليونانية يجدون أدنى صعوبة فى الاعتقاد بظاهر معنى الآيات (يقصد الآيات القرآنية التى تدل على اختيار العبد لأفعاله؛ وكذلك التى وردت فيها ذكر صفات الله تعالى). وما طابقها من الحديث ولا ينقبون فيما وراء ذلك من مشكلات وتأويلات، ولكن لم يلبث الجدال أن ظهر واشتد بين المسلمين، وبين أهل الملل والأديان الأخرى، من جهة، وبينهم وبين أنفسهم من جهة أخرى(٤٢)...

ويقول عرفان عبدالحميد : "حاول كتاب الفرق والمقالات ربط نشأة الفرق والمذاهب الإسلامية بعوامل أجنبية تتمثل فى الديانات والثقافات والمعتقدات الفلسفية التى وجدها المسلمون فى البلاد المفتوحة وكانت الغاية التى استهدفوها هى تصوير هذه الفرق والمذاهب فى شكل دعاوى مبتدعه ومذاهب مستحدثة من أديان قديمة باطلة... وفى العصر الحديث نهض بعض المستشرقين لدراسة هذه المذاهب والفرق وانتهوا فى دراستهم واجتهاداتهم - على الرغم مما فيها من جدية وعمق وتحليل - إلى القول بأن هذه المذاهب تولدت فى الإسلام بتأثير عوامل أجنبية على اختلاف بينهم فى تحديد تلك العوامل، وقد صدر هذا عن اعتقادهم بأن العقلية العربية مصابة أصالة "باللاموضوعية"(٤٣).

ويؤيد الرأى الذى ذهب إليه عرفان عبدالحميد ما قاله ديلاسى أوليرى عن العقلية العربية فى كتابه "الفكر العربى ومكانه فى التاريخ" حيث ورد فى مقدمة هذا الكتاب: "الحق أن هذه الثقافة الإسلامية فى أساسها وفى جوهرها جزء من المادة الهيلينية الرومانية، بل أنه حتى علم التوحيد الإسلامى قد تمدد وتطور بواسطة منابع هيلينية"(٤٤). ويناقض أو ليرى نفسه فى الفقرة اللاحقة على تلك: فيقول : "ولكن الإسلام ظل مدة طويلة منعزلاً عن المسيحية، وحدث تطوره فى بيئات تختلف عنها تمامًا، حتى ليبدو غريبا عليها، اجنبيا عنها، وتظهر أعظم قوة له فى أنه قد عرض المادة القديمة (يقصد التى عرفها المسلمون عن الثقافة الهيلينية) فى شكل جديد جدة تامة"(٤٥).

إن من يتدبر آيات القرآن الكريم والحديث الشريف، يجد الأدلة الكافية على أن أصول تلك الفرق الإسلامية، وما جاءت به من أمهات المسائل موجودة فى مصدر الإسلام الأصيل، فالآيات التى تحث على التدبر والتعقل وتحصيل العلم وتفضيل الذين يعلمون على الذين لا يعلمون، بالإضافة إلى الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التى تحث على الأخذ بالأسباب والتوكل على الله فى ترقب النتائج عديدة ولا تخفى على من يريدها. ولا أجد داعيا هنا لسردها، وتكفى الإشارة إلى ما قاله الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) ـ للأعرابى الذى زاره وترك ناقته طليقة فانطلقت، فقال له سيدنا محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ: "اعقلها

وتوكل..." (الحديث). ولقد كان من الطبيعى أن يتدبر المسلم ما جاء فى كتاب الله العزيز من تعاليم وإشارات وآيات بينات، وهذا يوصله حتما إلى ما يشبه الجدل واعتماد الدليل العقلى فى المناقشة، وأقصد هنا الجدل الإيجابى الذى يستهدف الوصول إلى المعرفة، وليس "الجدل السلبى" الذى لا يقصد منه إلا التشكيك ونقض الرأى الآخر بحق وبغير حق.

أضف إلى ذلك أنه كانت هناك ديانات أخرى فى الجزيرة العربية وهى اليهودية والمسيحية، وكان منهم من له ثقافة واضطلاع مما جعل النقاش حول مشكلات لم تصل اليهودية ولا المسيحية إلى حل قاطع فيها أمرا طبيعياً.

لم يكن العرب المسلمون أقل كفاءة من غيرهم على التدبر والتفكير العقلى والنقاش، وهذه الحقائق كلها تؤكد أن الجدل حول مسائل فى العقيدة وفى الفقه وفى السياسة لم يكن شيئًا مستوردا من ثقافات أخرى ولا نتج عن الاحتكاك بها وأن كان هذا الاحتكاك فى الواقع هو بمثابة المعجل به والمشجع على نموه واتخاذه مسارا متطرفا فى بعض الأحيان.

الجدال فى الإسلام:

يذهب أبو محمد عبدالله بن السيد البطليوسى (المتوفى فى سنة ٥٢١هـ) فى كتابه "التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين" إلى أن الخلاف الذى عرض لأهل ملتنا من ثمانية أوجه. كل ضرب من الخلافات متولد منها ومتفرع عنها[٤٦]:

الأول منها : اشتراك اللفظ والمعانى. الثانى : الحقيقة والمجاز.
الثالث : الإفراد والتركيب. الرابع : الخصوص والعموم.
الخامس : الرواية والنقل. السادس : الاجتهاد فيما لا نص فيه.
السابع : الناسخ والمنسوخ. الثامن : الإباحة والتوسع.

ويدور هذا الكتاب الصغير الحجم نسبيا وعظيم الفائدة حقا حول هذه الأوجه الثمانية، وهو من أول ما كتب فى هذا الفن وما نهل منه اللاحقون عليه.

أما الجدل فهو على وجهين، كما سبق ذكره، أما إيجابيا وأما سلبيا، وعلم الجدل يعرف عند المسلمين تارة بأنه "علم يقوم على مقابلة الأدلة لا ظهار أرجح

الأقوال الفقهية"، وتارة أخرى بأنه" علم يقتدر به علـى حفظ أى وضع يراد ولو باطلا وهدم أى وضع يراد ولوحقا"(٤٧).

أما العالم الجليل الذى سوف أتوقف عند وجهة نظره فترة أكثر من تلك التى سبقت لأهميتها وأرجو أن يعذرنى القارئ الكريم فى ذلك فهو ناصح الدين عبدالرحمن بن نجم المعروف بابن الحنبلي، المتوفى سنة ٦٣٤هـ: الذى يقول فى كتابه: "استخراج الجدال من القرآن الكريم"(٤٨).

"أعلم أن الله – سبحانه وتعالى- ذكر لفظة "الجدل" وما تصرف منها فى كتابه العزيز فى تسعة وعشرين موضعا، ولفظة "الحجة" وما تصرف منها فى سبعة وعشرين موضعا، ولفظة "السلطان" فى ثلاثة وثلاثين موضعا، الجميع المراد به "الحجة" سوى موضع واحد فى سورة "الحاقة" (هلك عنى سلطانية)، "أما الجدل فهو مذموم فى كل موضع ذكر إلا فى ثلاثة مواضع.

أحدهما فى النحل :

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (آية : ١٢٥).

والموضع الثانى فى العنكبوت :

﴿وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (آية : ٤٦).

وقول الله عز وجل : ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ خير دليل على وجود نوعين من الجدل أحدهما مستحسن والأخر مستقبح.

وأول من سن الجدل الملائكة صلوات الله عليهم، كما يقول ابن الحنبلى من كتابه المذكور، حيث قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة آية:٣٠). فأما أبليس فهو أول من أظهر الخلاف وركب العناد وسار فى البلاد، والفرق بينه وبين الملائكة أن الملائكة لم يظهر منهم خلاف ولا عصيان، بل طلبوا بسؤالهم الإيضاح والبيان، وابليس أفتى وذل فى مسألته فانقطع فى مجادلته وبان فساد تعليله وإزاغته عن الصواب فى تأويله أنه قال : ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (الأعراف آية:١٢)(٤٩).

وأول المجادلين من الأنبياء – عليهم السلام- هو جدال نوح- عليه السلام- قال : ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا * مَا لَكُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا * أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا * وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا * وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الأَرْضِ نَبَاتًا * ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا * وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ بِسَاطًا * لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلا فِجَاجًا*﴾ (نوح آية : ١٠-٢٠)[٥٠]. ثم جدال إبراهيم -عليه السلام- وحجاجه وله ثلاث (ثلاثة) مقامات الأول: مع نفسه، والثاني مع أبيه، والثالث: مع نمرود وقومه (المصدر ص٦٥) وجدال إبراهيم – عليه السلام – مع نفسه لم يكن جدالا بالمعنى المعروف ولكن كان نظرا ولكن جداله كان مع أبيه: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ إلى آخر سورة مريم (الآيات ٤١-٤٦). وكذلك جداله مع النمرود في الآية رقم ٢٣٨ من سورة البقرة[٥١].

ثم يذكر ابن الحنبلي الأدلة على وجود الصانع في آيات القرآن الكريم، ويذكر منها الآيات (١٧-٢١) من سورة الغاشية: ﴿أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ * فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ *﴾. ويذكر كذلك الآيات الكريمة من سورة النبأ آية (رقم ٦-١٦) وغيرها والآيات (٢٧-٣٣) من سورة النازعات، وكذلك الآيات (٣-٤) من سورة الرعد، الآية (رقم ١٦٤) من سورة البقرة، (الآية ٥) من سورة يونس، إلى آخر ذلك من الآيات الكريمة التي تدل على وجوده تعالى وهو الغني عن التدليل ولكنه أعلم بخلقه منهم ويعلم حاجتهم إلى دليل عقلي يفهمه الإنسان بعقله المحدود[٥٢].

ثم يورد بعض الآيات الكريمة التي تثبت وحدانيته تعالى الله واستحالة أن يكون له شريك في ملكه ، ومنها الآية(٢٢) من سورة الأنبياء : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٥٣].

ثم يذكر بعض الآيات الكريمة التي تدل على البعث، مثل الآيات ٦٦-٦٧، من سورة مريم، والآيات (٧٨-٧٩) من سورة يس: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلا وَنَسِيَ خَلْقَهُ

قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * ﴾(٥٤).

ويليها أدلة نبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام منها الآية ٢٣ من سورة البقرة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾. والآية الكريمة : ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (سورة الإسراء آية :٨٨). وغير ذلك من الآيات البينات ويذكر من ألفوا فى دلائل نبوة نبيا محمد ــ عليه وعلى آله وصحبه أفضل الصلوات والسلام-، ومنهم أبو نعيم الحافظ الاصبهانى (ت٤٣٠هـ) وأبو بكر بن فورك (ت٤٠٦هـ) الحافظ أبوبكر البيهقى (ت٤٥٨هـ)(٥٥).

ويختتم ابن الحنبلى كتابه المذكور بفصل أفرده للأسئلة والأجوبة الجدلية من الكتاب العزيز بذكر الآيات الكريمة ثم شرحها وبيان معانيها، وأساليب الجدال فيها ويبدأ ذلك بالآيات الكريمة ١١-١٢ ومن سورة البقرة والآيات (١٨-١٩) من سورة يس، الآية (١٨٣) من سورة آل عمران(٥٦).

والحقيقة إننى لا أريد التوقف كثيرًا عند هذه النقطة فالجدال والنقاش اللذان يعتمدان على أدلة سمعية وعقلية، ويهدفان إلى الوصول إلى الحقيقة تجدهما فى كثير من كتب التراث الفكرى فى شتى فروعه واتجاهاته، وعندما نقرأ كتابى "منهاج السنة" و"موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" لشيخ الإسلام تقى الدين ابن تيمية نجد فيهما نمطا جدليا له طابع المناقشة المنهجية العلمية. وكذلك بعض المراجع القيمة الأخرى التى يذخر بها تراثنا الفكرى فى العصور السالفة، وكذلك فى العصر الحديث أختار منها واحداً على سبيل التمثيل، حيث ينبه مؤلفه إلى منزلق خطير قد يقع فيه المهتمون بمحاولة التوفيق بين العقل والنقل أى بين العلم والدين.

يقول عباس محمود العقاد فى كتابه "التفكير فريضة إسلامية" ... والافراط إنما يحذر من محاولة التوفيق بين القرآن الكريم وبين تلك العلوم (يقصد العلوم العصرية) فى كل جليل ودقيق مما ثبت ثبوت اليقين ومما يعرض أصحابه عرضا

يحتمل المراجعة، بل يحتمل النقض والإلغاء. فمن الحق أن نعلم أن كتابنا (القرآن الكريم) يأمرنا بالبحث والنظر والتعلم والإحاطة بكل معلوم يصدر عن العقول، ولكن ليس من الحق أن يزعم أن كل ما تستنبطه العقول مطابق للكتاب مندرج فى ألفاظه ومعانيه. فإن كثيرا من آراء العلماء التى ستنبطونها أول الأمر لا يعدو أن يحسب من النظريات التى يصح منها ما يصح ويبطل منها ما يبطل ولا تستغنى على الدوام عن التعديل، وإعادة النظر من حين إلى آخر.(٥٧)

وقد تركزت موضوعات الفكر الإسلامى حول أربع نقاط :

١- إثبات وجود الله وما يليق به من صفات (التوحيد).

٢- تفسير كيفية الخلق وإثباته.

٣- إثبات النبوة بصفة عامة ونبوة سيدنا محمد ـ صلى الله عليه وسلم، بصفة خاصة.

٤- مسألة الجبر والاختيار (العدل).

وكان من نصيب النقطتين الأوليتين من التأثر بالثقافات الأخرى أكبر بكثير من النقطتين الأخيرتين.

والمسلمون كانوا أيضا فى أربعة مجموعات رئيسية.

١- السلفيون. ٢- المتكلمون (أصحاب الفرق).

٣- الفلاسفة. ٤- المتصوفة.

ويلاحظ هنا أن مصطلح "أهل السنة والجماعة" كان ينطبق فى بداية الأمر على كل من أهل السلف والمتكلمين، فكان كل فريق منهما يدّعى لنفسه الأحقية بهذه التسمية. ولم تقتصر هذه التسمية على أهل السلف الذين تجنبوا الكلام والدخول فى متاهات جدلية مع المتكلمين إلا فى فترة متأخرة، وبعد ظهور مذهب الإمام أحمد بن حنبل مثل الأشاعرة وانتصارهم لمذهب السلف على طريقتهم الكلامية التى تأثروا فيها بالمعتزلة بما جلب عليهم غضب الممسكين عن الكلام والجدال من أهل السلف الصالح. وفى ردود الشيخ ابن تيمية على الأشاعرة فى كتابه "الموافقة"(٥٨) ما يكفى فى هذا الصدد.

أما الفلاسفة والمتصوفة فقد كانوا أبلغ من الآخرين فى تأويل الآيات والبحث عن المعنى الباطن، كما كانوا يدعون. والمتصوفة كانت أكثر من الفلاسفة فى هذا الاتجاه وأبلغهم جميعا فى الاعتماد على التفسير الباطن وترك ظاهر القرآن الكريم وإن كانوا متفقين مع الفلاسفة فى بعض النقاط. ومعظمهم كان يجمع بني الفلسفة والتصوف، وبعضهم جمع إليه الكلام كما هى الحال عند الإمام أبى حامد الغزالى.

والخلاصة أن أهل السلف اختاروا التمسك بظاهر الآيات الكريمة والحديث الشريف، وتجنبوا الدخول فى مجادلات تلهيهم عن التدبر فى آيات الله البينات وسنة رسوله الكريم - صلى الله عليه وسلم - دون السؤال عن الكيف، فنجوا بدينهم وسلموا من كل طعن وشُبهة.

أما المتكلمون فقد آمنوا بما جاء فى القرآن الكريم ظاهرا وباطنا، ولكنهم زادوا على السلف بالتأويل والبحث عن الكيف، فحاولوا إثبات العقيدة (الوحى) بالبراهين العقلية (العقل) فأعطوا للعقل حرية البحث عن الأسباب معتمدين فى ذلك على أن العقل لا يمكن أن يتعارض مع ما جاء به الوحى الإلهى الكريم، فتشعبت آراؤهم ومذاهبهم حتى لم يجدوا شيئا يتفقون عليه فيما بينهم أو كادوا، وما ترتب على ذلك هو أمر معروف للجميع.

أما الفلاسفة فقد كان جل همهم هو محاولة التوفيق بين ما جاء به الوحى من ناحية وبين ما وجدوه فى الفلسفة الإغريقية والهيلينية، وهذه المحاولة هى التى سببت تميزهم عن الفلاسفة الاغريق، فجاءت محاولاتهم شبيهة بمحاولات فيلون اليهودى وأفلوطين الاسكندرانى وأوغسطين المسيحى، وأن اختلفت عنها فى كثير من النقاط الأخرى التى لم تتعرض لها الفلسفة الهيلينية بالتفصيل وتميزت ببعضها كمسألة إثبات النبوة وتعريفها.

أما بالنسبة للمسألة الرئيسية فى الفلسفة وهى إثبات وجود الله فقد استعان معظم الفلاسفة المسلمون بما وصل إليهم من أفلاطون وأرسطو وبعض مؤلفات أفلوطين التى وصلتهم منسوبة إلى أرسطو مثل الكتاب المسمى بالربوبية (أثولوجيا) وهو بعض تاسوعات أفلوطين(٥٩) كما سبق ذكره وأضافوا إلى ذلك براهين جديدة مثل البرهان المسمى ببرهان واجب الوجود الذى جاء به أبو نصر الفارابى

(ت٣٣٩هـ/٩٥٠م) واعتمده ابن سينا (٤٢٧هـ/١٠٣٧) بينما رفضه ابن رشد (٥٩٥هـ/١١٩٨م) واعتبر ما قال به أرسطو طاليس.

أما موقف الفلاسفة من النبوة فملخصه أن الحقيقة يمكن الوصول إليها عن طريقين:

١) عن طريق التأمل والنظر (الفلسفة).

٢) عن طريق الوحى (النبوة).

الطريق الأول لا يتسنى إلا لمن لهم القدرة على التأمل والنظر وهم قلة بين الناس وهم الفلاسفة ومن هم فى مستواهم العقلى، فهؤلاء فقط من بين جميع الناس يمكنهم الوصول إلى الحقيقة بالاعتماد على العقل وحده.

أما العامة فإنهم محتاجون إلى الوحى الذى ينزل على نبى يتحدث لهم بلغة وأدلة تتناسب مع مستواهم العقلى الذى يعجزون به عن الوصول وحدهم إلى الحقيقة، ومن هنا جاءت ضرورة نزول الوحى وظهور الأنبياء. هذا الرأى هو الذى ذهب إليه وعرضه الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة[٦٠] الذى كان يحاكى فيه "جمهورية أفلاطون" إلا أنها عند الفارابى تختلف وتتميز عنها بأشياء أساسية ترجع إلى إدخال الفارابى التصور الدينى الإسلامى فى بناء مدينته والذى تخلو جمهورية أفلاطون منه تمامًا.

ويتضح الفرق الأساسى بين الفلاسفة والمتكلمين فى انطلاق المتكلمين من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة مع بعض التأويل الذى كان يتجاوز الحدود أحياناً كثيرة، ومحاولتهم إثبات صحة ما جاء به الوحى الكريم بالعقل وعن طريق الطرق المنطقية التى وجدوها فى الفلسفة الإغريقية والهيلينية حتى يصلوا فى النهاية إلى نفى التعارض بين الوحى والعقل، وفى هذا، كما كانوا يعتقدون، إثبات لصحة ما جاء به الوحى.

أما الفلاسفة فقد كان منطلقهم من نقطتين أساسيتين كلاهما يساوى الآخر فى الأهمية والصحة وهما: العقل والوحى، وكانوا يميلون إلى رفع العقل على الوحى لشدة تأثرهم بالفلسفات العقلانية. وقد جاءت محاولات عديدة لبيان الموافقة والاتصال بين الوحى والعقل، فكانت محاولة الفارابى فى كتاب "الجمع بين رأيى

الحكمين"[٦١] يقصد أفلاطون وأرسطو، وقد كان أفلاطون يمثل عنده الفكر الديني، وأما أرسطو فقد كان ممثلا للعقلانية الخالصة، وبعد ذلك جاء كتاب: "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال[٦٢] لابن رشد. وهناك أمثلة أخرى لهذا الاتجاه التوفيقى لا داعى هنا لذكرها.

وجدير بالذكر أن أولى هذه المحاولات وهى التى جاءت فى كتاب الفارابى السابق الذكر انطلقت من أن رأى أرسطو يقترب من رأى أفلاطون فى مسألة وجود الله وكيفية الخلق على أساس ما جاء فى كتاب الربوبية المنحول لأرسطو والذى سبق ذكره، وهذا يعنى أن الأساس الذى بنى عليه الفارابى رأيه فى كتابه "الجمع بين رأيى الحكيمين" هو أساس خاطىء نتج عنه تصور خاطئ تأثر به من جاء بعده من الفلاسفة الإسلاميين الذين لم يتنبهوا إلى خطأ نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو، وقد عبر الفارابى بنفسه عن شكه أو بعبارة أفضل عن تعجبه وتردده فى اعتبار كتاب الربوبية من تأليف أرسطوطاليس، ولكنه سرعان ما توقف عن هذا التردد وقطع بأن هذا التردد ناتج عن قصر فى قدرته هو على فهم المعانى الباطنة لما ذكره أرسطو فى هذا الكتاب[٦٣].

وجد الفلاسفة عند أفلاطون وأفلوطين ما يفسرون به كيفية الخلق وصدور المادى عن اللامادى، هذه الثنائية التى لم يستطع أرسطو حلّها، ففسر علل الأشياء بما عرف بالعلل الأربعة، وهى العلة المادية والعلة الصورية، والعلة الفاعلية والعلة الغائية وهو بذلك قد اتخذ طريقا يختلف تماما عن طريق أستاذه أفلاطون الذى كان قد فسر فى نظرية "المثل" كيفية ترتيب الموجودات ابتداءً من المثال الأول اللامادى وهو الواحد المطلق والخير الخالص، وانتهى فى هذا التدرج بالمادة الخالصة وهى أدنى الموجودات فى الشرف، ولكنه لم يستطع أيضاً تفسير كيفية صدور المادى عن اللامادى. ثم جاء أفلوطين فى القرن الثالث الميلادى ووضع تفسيرا للخلق، أى صدور المادى عن اللامادى وحظى بقبول كثير ممن جاءوا بعده من فلاسفة مسيحيين ومسلمين، فقد بدء أفلوطين بالواحد المطلق والخير المحض اللامادى، وقال إنه قد صدر عن هذا الواحد المطلق ما أسماه "بالعقل الفعال" صدور الضوء عن الشمس فهو لا يؤثر فيها سلباً بالنقص، ثم تنحدر عن هذه الفيوضات (الصدور) عقول أخرى (عقول الأفلاك وهى عشرة عقول)، ثم صدرت النفس الكلية التى

صدرت عنها أنفس البشر التى امتزج فيها المادى واللامادى. ثم يتدرج الوجود عند أفلوطين حتى يصل إلى المادة الخالصة وهى نهاية عملية الصدور والفيض وأدنى مستوياته(٦٤).

فنجد أن "العقل الفعال" عند أفلوطين يقابل "الكلمة" عند فيلون الذى سبقه بحوالى قرنين، ثم جاء أوغسطين فى القرن الخامس الميلادى، وجعل الكلمة هى المسيح ـ عليه السلام ـ وهذا ما يفسر اعتقاد المسيحيين فى أن المسيح –عليه السلام– هو ابن الله، لأن الكلمة التى هى العقل الفعال صادرة كما يعتقد فيلون وافلوطين وأوغسطين مباشرة عن الواحد المطلق (المثال الأول عند أفلاطون).

وقد جاء ذكر "الكلمة" فى الفكر الإسلامى وخاصة عند المعتزلة ولكن بمعنى يختلف تماما عن معناها فى الفلسفة الهيلينية، فقد رأى أبو الهذيل العلاف أن "الكلمة" هى الأمر بالخلق أو الكونية وهى "كن" التى صدرت من الله عز وجل، فكان الخلق ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.(يس آية : ٨٢)(٦٥).

فوجه الشبه هو أن الكلمة "كن" تصدر مباشرة عن الله – عز وجل– والاختلاف هو أن هذه الكلمة لا تتعدى معنى الأمر لشيء يريد الله خلقه بأن يكون فيكون، ولكنها عند الهيلينيين والمسيحيين كلمة الله التى تجسدت فى المسيح، ويرون أن هذه الكلمة هى أبنه (تعالى) لأنها صادرة عنه مباشرة.

ومسألة تجسد كلمة الله تعالى فى شكل بشر نجدها أيضاً عند بعض فرق غلاة الشيعة الذين يرون أن كلمة الله تعالى تجسدت فى على بن أبى طالب(٦٦).

أما المتصوفة فنجد أيضًا عندهم بعض ما قال به أفلوطين بأن النفس تسعى إلى الاتحاد بالله، أو ما قاله المسيحيون بحلول اللاهوت فى الناسوت، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وكلا من الاتحاد والحلول يتم عن طريق تدريبات شاقة للنفس تبتعد عن المادة والشهوة حتى تتخلص منها تماما، ويصل بذلك إلىٰ درجة عالية من النقاء الروحى، وفى هذا محاولة للتشبه بالله تعالى، كما كان يتصوره فيلون فى تصور المسيحية، أيام بعثه عيسى – عليه السلام–. ولكنه لا يمكن القول بأن المتصوفة المسلمين قد أخذوا فكرهم ممن سبقوهم، وكانوا مقلدين فقط، لأن التصوف الإسلامى له أصول أخرى تختلف فى الأساس عن التصوف المسيحى واليهودى من قبله. فقد انطلق المتصوفة المسلمون من القرآن الكريم الذى وجدوا

فيه آيات كريمة كثيرة تدعو إلى التعالى عن المادة وعن الانغماس فى ملاذ الدنيا ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾.(الحديد آية : ٢٠). ﴿وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الأُولَى﴾.(الضحى آية :٤). وظهر التصوف بهذا المعنى فى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم عند سلمان الفارسي وبلال بن رباح، وكان التصوف فى مرحلته الأولى فى الإسلام أقرب إلى الزهد، ويذهب عبده فراج فى كتابه "معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى" إلى أن انتشار هذا التيار فى العالم الإسلامى فى عصر الفتوحات كان عبارة رد فعل على ظهور الترف فى قصور الخلفاء الأمويين والعباسيين ووزرائهم ورؤساء الجند من العرب والفرس والترك، وأول المتصوفة وإن لم يلقب بذلك، كان الحسن البصرى (ت١١٠هـ/٧٢٩م) حيث اقترن الزهد عنده بالطمع فى الجنة ونعيمها، وأول من لقب بالصوفى هو أبو هاشم الكوفى (ت١٥٠هـ/٧٦٦) ثم تلاه إبراهيم بن أدهم (ت١٦١هـ/٧٧٧م) الذى يشبّه ببوذا، ثم جاءت رابعة العدوية (ت١٨٠هـ/٨٠١م) التى كانت تمثل الزهد المصحوب بالحب والعشق الالهى الذى يتسامى على الطمع فى جنة الله والخوف من جحيمه.

ثم دخلت بعد ذلك فى عصر التدوين والتأليف أيام المأمون وبعدها، مصطلحات فلسفية إلى مجال التصوف أخذ بعضها من كتب الأفلاطونية المحدثة مثل "الإيضاح" "والخير المحض" من المصطلحات من "الفيض"، الإشراق، "المعرفة"، "الجذب"... الخ وكذلك تيارات مثل "الحلول" الذى سبقت الإشارة إليه عند المسيحية والفناء عن البراهمانية (النرفانا)... الخ[٦٧].

ومن أشهر متصوفى هذه الفترة: معروف الكرخى (ت٢٠٠هـ/٨٢١هـ) كان مسيحيا ثم أسلم، والحارث المحاسبى (٢٤٣هـ/ ٨٥٧م) وذو النون المصرى (٢٤٥هـ/ ٨٧٥م) وكان قبطياً ثم أسلم وقد تأثر أبو يزيد البسطامى بالتصوف الهندى فقال بالفناء التام فى الله عز وجل وقد تأثر بالبسطامى الحسين بن منصور الحلاج (قتل ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م) والذى اتهم بالذندقة لقوله بالحلول[٦٨].

ثم جاء الإمام أبو حامد الغزالى (ت٥٠٥هـ/١١١١م) بتصوف فلسفى، دينى يختلف عما سبقه، وقد اختلف حوله العلماء المسلمون بين منصف ومهاجم، حتى اتهمه بعض الفقهاء بالزندقة، هو وأستاذه أبا الحسن الأشعرى (ت٣٢٣هـ/ ٩٣٥م)[٦٩]. ولا أريد أن أتوقف كثيرًا عند هذه النقطة فقد ورد تفصيلها فى كتب كثيرة أهمها كتب شيخ الإسلام تقى الدين ابن تيمية مثل كتاب "نقض المنطق"

"والموافقة" جـ١، وغيره وفيها ينقض ابن تيمية ما قاله الغزالى خاصة فى كتابه: "الأربعين"، والمضنون به على غير أهله".

ويقول ابن تيمية فى كتابه "نقض المنطق[٧٠] : "على أبو حامد (كذا) بذكائه وصدق طلبه ما فى طريق المتكلمين والمتفلسفة من اضطراب، وآتاه الله إيماناً مجملاً كما أخبر به عن نفسه وصار يتشوف إلى تفصيل الجملة، فيجد فى كلام المشايخ والصوفية ما هو أقرب إلى الحق وأولى بالتحقيق من كلام الفلاسفة والمتكلمين. لكن لم يبلغه من الميراث النبوى الذى عند خاصة الأمة... لانسداد الطريقة النبوية عنه بما كان عنده من قلة العلم بها ومن الشبهات التى تقلدها عن المتفلسفة والمتكلمين[٧١].

وعلى الإجمال أقول إن المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة لم تكن عندهم نوايا إلحاق الضرر بالإسلام وأن كانت النتائج والطرق التى اعتمدوها فى بحثهم قد أدت فى كثير من الأحيان إلى ما لم يتوقعوا هم أنفسهم وما لم يُرج منهم. وقد كان تأثرهم بالثقافات الغريبة عن الإسلام أكثر بكثير من عامة المسلمين فاستهواهم ما جاء فى الثقافات الأخرى من تيارات عقلانية وروحانية ووجدوا أو أوّلوا لذلك بعض الآيات القرآنية الكريمة التى استعانوا بها فى تأييد مذاهبهم.

لم أتناول الجانب الآخر من الثقافة الإسلامية، أقصد مجال العلوم الطبيعية بالبحث والتحليل، واقتصرت هنا على الناحية النظرية التى تمس العقيدة الإسلامية وتتصل بها اتصالا مباشراً، وسبب فى ذلك أن الخلاف والجدل فى مجال العلوم الطبيعية لم يكن يؤدى فى كثير من الأحوال إلى خلاف حول مسألة دينية أساسية ينتج عنه الاتهام بالزندقة أو التكفير، وأقول عن قصد أن ذلك ينطبق على كثير من المسائل وليس على كلها، فهناك بعض نتائج العلوم الطبيعية كعلم الفلك مثلا والكيمياء والطب ما كان لها علاقة مباشرة ببعض المسائل الدينية كالخلاف حول شكل الأرض والسماء، وكالخلاف حول أسباب بعض الأمراض التى تنتج عن العدوى ...الخ ولكنه بصفة عامة يمكن القول بأن هذا الجانب رغم تأثره الكبير ببعض الثقافات الغريبة كالهندية فى بعض الرياضيات والإغريقية فى الكيمياء، والطب، وغيره، إلا أن هذا التأثر بقى محدودا فى حدود كل علم ولم يسبب اتهام صاحبه بالزندقة أو ما شابه ذلك، ولابد لى من التنبيه إلى أن تأثر المسلمين

بالثقافات الهندية والإغريقية فى مجال العلوم الطبيعية لم يكن بالدرجة التى تجعلنا نقول، كما يدعى كثير من المستشرقين أمثال ديلاسى أوليرى، الذى سبق ذكره، أنهم مقلدون وناقلون لتلك الثقافات، ولكنهم كانوا متأثرين بها ثم أضافوا الكثير وطوروها حتى استطاع الغرب بعد ترجمة تراثهم العلمي إلى اللاتينية، أن يبنى عليها حضارته التى يفخر بها الآن ويدعيها لنفسه أصلا.

وبعد.. فإن تأثر ثقافة بثقافة، أو بثقافات أخرى لا يدل على أن الثقافة المتأثرة ضعيفة أو سلبية تماما، ولكنه يدل على أن هذه الثقافة حية. فالتأثر هو نتيجة حتمية للاحتكاك الثقافي، وهو دليل على حيوية الثقافة المتأثرة، لأن التأثر لا يأتى إلا على الأحياء أما الأموات فلا يتأثرون.

إن مقياس قوة الثقافة المتأثرة هو كيفية تقبلها لما جاءها من الثقافات الأخرى والنتائج التى أدى إليها هذا التأثر، فالفلسفة الإسلامية تأثرت وتطورت، ثم أثَّرت وأثْرت ثقافات أخرى. ويقرر "برنتل" فى كتابه "العلوم الطبيعية عند الشرقيين. أن "روجربيكون" قد أخذ كل النتائج المنسوبة إليه عن العرب "وروجر بيكون (تقريبًا سنة ١٢٩٤م) يعتبر عند الغرب هو مؤسس العلوم التجريبية وواضع أسس المنهج العلمى التجريبى[٧٢]. يقول جوستاف لوبون فى "حضارة العرب" ولم يظهر فى أوربا قبل القرن الخامس عشر عالم لم يقتصر على استنساخ ما فى كتب العرب فعلى كتب العرب وحدها عوّل روجر بيكون ..."[٧٣].

ويرجع "برنتل" وهو أحد أشهر مؤرخى المنطق فى أوربا فى القرن العشرين[٧٤]. وكذلك معاصره "فرانس روزنتال" فى كتابه "استمرار علوم الإغريق فى "الإسلام" هذا التقدم العلمى فى الثقافة الإسلامية إلى موقف الإسلام الإيجابى من العلم فيقول: "وموقفه (أى موقف الإسلام) كان المحرك الكبير لا للحياة الدينية فحسب بل للحياة الإنسانية فى جميع جوانبها. وموقف الإسلام هذا هو الدافع الأكبر فى السعى وراء العلوم"[٧٥].

وبعد فإن التطور الذى حدث فى الفكر الإسلامى بجوانبه الإيجابية والسلبية بعد اتصاله بالفكر الأجنبى ما كان ليحدث بهذه السرعة ويصل إلى هذه الدرجة بدون الاحتكاك بالثقافات الأخرى، ولكن هذا لا يعنى أنه ما كانت هناك حضارة إسلامية على الإطلاق لولا اتصال المسلمين بغيرهم. لقد كان الاحتكاك الثقافى دافعاً ومشجعا لهذا التطور ولم يكن السبب الأول له.

إن السبب الأول لهذا التطور، فى نظرى هو موقف الإسلام من العلم بصفة عامة، بما جاء من آيات كريمة وأحاديث شريفة تدعو إلى العلم وتحصيله والتدبر فى خلق السماوات والأرض وما فيهن، والإيمان بالله والرسول واليوم الآخر. تلك هى الجذور التى أنبتت، بتأثير عوامل أخرى، التطور فى مجالات العلوم الطبيعية والشرعية أى العلوم الإسلامية على وجه العموم.

ومن المؤكد أن هذه العوامل الخارجية لم تؤثر إلا على مراحل تطور هذه العلوم، وأما الجذور الأصلية فهى أبعد من أن تتأثر بشىء من فعل البشر. وعندما نستعيد أمثلة الاحتكاكات الثقافية الآن فى تاريخ البشرية نجدها كلها متشابهه تشترك فى الدافع والطرق والنتائج.

إن أول أمثلة الاحتكاك الثقافى التى تعرضت لها فى هذا البحث هو احتكاك الثقافة الإغريقية بالثقافات الشرقية والتى نتجت عنها الثقافة الهيلينية، والمثال الثانى هو احتكاك الإسلام بالثقافات الأخرى وهى الهيلينية والفارسية والهندية والتى ساعدت فى تطور الثقافة الإسلامية، أما المثال الثالث وهو احتكاك الفلسفة الغربية بالفلسفة الإسلامية. فى العصور الوسطى المسيحية والتى نتج عنها ما أسمونه بالنهضة الأوربية، والمثال الرابع و احتكاك المجتمع الإسلامى (الفكر الإسلامى) بالفكر الغربى فى العصر الحديث الذى نتجت عنه آثار فيها الكثير من السلبيات، وأما الإيجابيات فهى ما زالت قليلة جدا على ما سيأتى تفصيله.

ففى أمثلة الاحتكاك الثقافى الثلاثة الأولى كانت الثقافة المتأثرة تأخذ فقط ما يتفق وروحها أو ما تعتقده متفقا معها لتنتفع به فكان هذا هو الدافع للأخذ عن الثقافة المؤثرة. وأما الوسيلة فكانت هى الترجمة من لغة الثقافة المؤثرة إلى لغة أو لغات الثقافة المتأثرة. وقّد سبق الحديث عن الترجمة فى بداية هذا البحث. أما النتيجة فكانت غالبا هى التطور، وظهور علوم جديدة فى الثقافة المتأثرة. هذا كله نجده فى كل أمثلة الاحتكاك الثقافى التى سبق ذكرها. وأما الاحتكاك الثقافى فى العصر الحديث فلابد له أيضًا أن يسير على نفس الطريقة التى تكررت فى الماضى مع الاستفادة من التّجربة وكل الإمكانات المنهجية المتوفرة لنا الآن حتى يؤدى إلى نتائج إيجابية بالنسبة إلى ثقافتنا الإسلامية.

لابد لنا إذن أن ننتقى الجوانب التى تتفق مع روح وأصل ثقافتنا والتى تفيدنا فى ديننا ودنيانا، ونرفض ما يتعارض مع ذلك. والأخذ والرفض لا يتم إلا بعد

الفهم، والفهم لا يتم إلا بعد الإطلاع، والإطلاع يشترط معرفة اللغة المؤثرة والإحاطة بأساليب تعبيراتها المختلفة ومنهجها فى العرض حتى نفهم ما تعرضه علينا الفهم الصحيح، ونكتشف ما قد تخفيه من خطر أو فائدة لكى نرد عليها بلغتها وأسلوبها ومنهجها العلمى حتى يفهم أبناؤها وجهة نظرنا وموقفنا من كل نقطة خلاف أو اتفاق. أما الرفض التام لكل شىء يأتى من الخارج لمجرد أنه غريب وإظهاره على أنه عداء وضرر للمسلمين، فهذا لا ينفع ولا يحمى ثقافتنا على المدى البعيد فضلا عن أنه سيضرنا، فالاحتكاك الثقافى واقع، والتأثر والتأثير حتمى فعلينا أن نبادر بوضع منهج علمى يتفق وأهدافنا ويوصلنا إلى موقع قوة نرد به كل ضار وننتقى كل مفيد.

إن تأثر الفلسفة الإسلامية بغيرها لا يعيبها بل يظهر بأنها حية، كما أن تأثيرها على الثقافات الأخرى يفيد أنها قوية. فالتأثر دليل الحيوية، والتأثير دليل القوة والأصالة وأقصد هنا التأثر الواعى والتأثير الهادف.

وكما كان السلف لا ينقطعون عن الذود والذب عن الإسلام فى أصله الأصيل ودرء كل ما يمس العقيدة الإسلامية الأصيلة بسوء، لابد أن يكون هذا أيضًا هو واجبنا وهدفنا فى العصر الحاضر الذى نتعرض فيه لحملات قاسية متمكنة من كل وسائل العلم مستغلة لكل إمكاناته متبعة فى ذلك منهجا علميًا أخذوه عنا وطوره، منطلقين من اقتناع راسخ أن الأمة الإسلامية سوف تنهض مرة أخرى مادام فيها كتاب الله الكريم، وسنة نبيه المطهرة. وهذا الاقتناع جاءهم بعد أن فشلت الحروب الصليبية التى لم تكن تهدف، كما يعتقد الكثير للاستيلاء على بيت المقدس فحسب، بل لتحطيم هذه الأمة، وهذا الدين الحنيف، فردهم الله على أعقابهم ونصر دينه وأمته التى استمسكت بعروته الوثقى.

أقول إن الغرب قد عرف وتأكد أن الأسلوب الوحيد لتحطيم أمة كهذه هو دراسة حضارتها وأصولها ومنهجها، فكان لهم ما أرادوا وسعوا له بجد وكان لنا ما استحققناه بابتعادنا عن الطريق القويم الذى اختاره الله لنا، فسادوا العالم وأفسدوه.

وبعد فإن كان القرآن الكريم هو مصدر فكرنا وشريعتنا وسلوكنا الاجتماعى فهل يمكن القول بأن القرآن الكريم يتضمن أسساً قوية يمكن أن نبنى عليها فلسفة إسلامية خالصة تقوم على منهج معرفى أصيل تؤخذ أو تستنبط منه كل عناصره؟ المبحث التالى يتضمن محاولة لاستكشاف هذا المنهج من خلال آيات الذكر الحكيم.

المبحث الثانى

نحو نظرية قرآنية فى المعرفة :

بدأ اهتمام العلماء المسلمين الأوائل بتكشف ملامح نظرية إسلامية للمعرفة يأخذُ طابعًا علميًا مستقلاً منذ أن اتسعت رقعة البلاد الإسلامية واختلط المسلمون بثقافات غير عربية اختلاطًا مباشرًا أو غير مباشر عن طريق ترجمة تراث الثقافات السابقة، إلا أن جذور هذه المحاولات ومادتها الأولية تعود إلى ما قبل احتكاك الثقافة الإسلامية بالثقافات الأخرى مثل : الهندية والفارسية، واليونانية بوجه خاص، فيجد الباحثُ مادة معرفية غزيرة فى تراث جمع الحديث ودرايته، حيث نبت المنهج التاريجى النقدى، وبصفة أخص فى كتب الرجال ومصطلح الحديث.

ويجد الباحث أيضًا جذور المنهج الاستدلالى والاستقرائى فى كتب الفقه وأصوله، وأصول الدين. فالإمام أبو حنيفة النعمان المتوفى عام (١٥٠هـ) وكذلك الإمام مالك بن أنس (ت١٧٩هـ)، والإمام الشافعى (ت٢٠٤) الذى وضع أسس البحث الأصولى فى كتابه "الرسالة"، لم يعاصروا حركة الترجمة المعروفة، والتى بدأت فى نهاية القرن الثانى الهجرى منذ عصر الرشيد، وأخذت ذروتها فى عصر المأمون ، فكانت أعمال أولئك العلماء نقية وغاية فى الأصالة الإسلامية، وإن كانت بعض الأبحاث العلمية تدل على أن الترجمة قد بدأت قبل ذلك بعدة عقود، إلا أن هذه الترجمة كانت تكاد تنحصر فى بعض المؤلفات الكيميائية البدائية التى لم يكن لها أثر ثقافى يذكر. ولم يكن منطق "أرسطوطاليس" ومذهبه فىالقياس قد تُرجم أو عرض فى المجال الإسلامى. ودون استطراد فى تفصيل تلك الحقيقة يمكن أن نقسم مراحل تطور البحث فى هذا المجال إلى أربعة مراحل :

المرحلة الأولى : وتبدأ منذ جمع القرآن الكريم، ثم الحديث الشريف، وتنتهى عند نهاية القرن الثانى الهجرى الذى بدأت فيه الترجمة من اللغات غير العربية.

المرحلة الثانية : تبدأ من ترجمة المنطق الأرسطى ودخوله فى المجال الفكرى الإسلامى، وتنتهى عند حملة الإمام أبو حامد الغزالى على الفلسفة اليونانية.

وتميزت تلك المرحلة باختلاط المنطق الأوسطى مع بعض مباحث أصول الفقه والدين، وإن لم تخل من مقاومة إسلامية قوية ضد منطق اليونان.

المرحلة الثالثة : من القرن الخامس الهجرى، أى بعد الغزالى إلى ظهور شيخ الإسلام ابن تيمية، وحملته على المنطق الأرسطى، حيث خصص لهذا الموضوع كتابين : هما "الرد على المنطقيين و"نقض المنطق" إضافة إلى بعض فصول كتبه الأخرى مثل "درء" التعارض بين العقل والنقل و"الاستقامة"، وواصل السير فى هذا الطريق تلميذه الإمام "ابن القيم" فى بعض كتب المعروفة، وخاصة "زاد المعاد" و"مفتاح دار السعادة" ، و"أعلام الموقعين عن رب العالمين"، وتميزت هذه المرحلة بالاستقلالية والأصالة فى مناهج البحث الأصولية وانتصارها على المنهج الأرسطى فى مجال الفكر الإسلامى.

المرحلة الرابعة : تبدأ من القرن الثامن الهجرى إلى العصر الحديث. وتميزت هذه المرحلة الأخيرة بالجدب الفكرى، وقلة الإبداع فى مجال العلوم الإسلامية بشكل عام عدا بعض الاستثناءات، مثل العلامة ابن خلدون، وابن حجر العسقلانى، وجلال الدين السيوطى، وتميزت هذه المرحلة الأخيرة عدا ذلك بسيطرة الفكر الأوربى الذى كان قد درس وهضم مناهج المسلمين فى كل المجالات،، وبدأت مرحلة استقلاله الفكرى التى استمرت إلى عصرنا الحاضر. إلا أن البحث العلمى الدقيق قد أثبتت الجذور الأصولية الإسلامية فى معظم أبحاث العلماء الأوربيين الذين نسب لهم المؤرخون الأوروبيون الأصالة فى مناهجهم العلمية بدأ من روجر بيكون (١٢٩٤م)، مرورا بديكارت (١٦٩٠م) ، وكانط (١٨٠٤) وهيجل (١٨٣١م)، وانتهاءً بجون استيورت مل (١٨٢٦م) صاحب المنهج الاستقرائى التجريبى الحديث.

ولست أذكر من باب التغنى بأمجاد الأجداد والاكتفاء بالبكاء على الماضى العتيد، فأحسبنى أننى لست ممن عرف عنهم ذلك، إضافة إلى أن بعض الأبحاث العلمية المنصفة التى ظهرت فى هذا القرن فى أوربا مثل أبحاث المستشرق النمساوى نويجيباور، والألمانى هانس روزنتال، وجوزيف شاخت، والفرنسى جوستاف لوبون تؤكد هذا الرأى الذى يعترف للعلماء المسلمين الأوائل بفضل الإبداع فى هذا الباب على الأقل، ولا أظن أحدا من المتخصصين لا يعرف ذلك.

أما ما يخص العلماء المسلمين الذين كان لهم السبق والريادة فى البحث عن منهج اسلامى للمعرفة والتأكيد على الأصالة الإسلامية فى مجال البحث العلمى

سواء النظرى أو التجريبى فلا أريد أن أحصيهم هنا، واكتفى بذكر بعض المبرزين منهم من أمثال الأستاذ عباس محمود العقاد، الأستاذ محمد المبارك ، وكذلك الدكتور مصطفى حلمى، والدكتور على سامى النشار، والأستاذ صبحى الصالح، والأستاذ على عبدالعظيم ، والدكتور محمد حسنى الزين والدكتور محمد عمارة، والدكتور محمد جلال موسى، وغيرهم كثير لا يتسع المجال لذكر أسمائهم.

إن تلك الأعمال الرائدة وغيرها والتى كان لها فضل تيسير أمر البحث لى فى هذا الموضوع، الذى يشغلنى منذ بداية عهدى بدراسة الفلسفة، حيث كانت خطواتى الأولى على طريق بحث المعرفة عند العلماء الأوائل، وخاصة فى علم الكلام المتأخر، وانتهاء بمشروع بدأت العمل فيه منذ ما يقرب من عام اجتمع لى فيه أكثر من ثلاثمائة عنوان بين كتاب وبحث قديم وحديث أمل أن يوفقنى الله فيه إلى كشف أصول نظرية قرآنية فى المعرفة تتفق مع ما كتب فى مجال منهج المعرفة الإسلامية فى الإطار العام وتختلف عنه فى التركيز على استخراج تلك النظرية من آيات القرآن الكريم.

وبعد استقرائى لما تيسر لى من تلك الآيات الكريمة يمكننى الجزم بإمكان إقامة نظرية قرآنية مستقلة للمعرفة لا يشوبها أى فكر غريب ويكون مصدرها الوحيد هو كتاب الله ووحيه الصادق الأمين.

وقد تأكد لى ذلك عندما قرأت لشيخ الإسلام ابن تيمية قوله فى كتابه "الرد على المنطقيين": "إن القرآن الكريم هو الذى يمدنا بصور الاستدلال أو بمعنى أدق يقدم لنا "الميزان" . والميزان عند المفسرين هو "العدل" وهو ماتوزن به الأمور، وهو "ما يُعرف به العدل" أو هو "الأمثال المضروبة والأقيسة العقلية التى تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات... فإذا رأى الماء والماء، والتراب والتراب، والهواء والهواء ثم حكم بالحكم الكلّى على القدر المشترك، وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير وذكر المشترك كان أحسن فى البيان. وهذا القياس العقلى القرآنى والذى يسمى قياس الطرد، وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب، وفرق بينهما ، فهذا قياس العكس. أيضًا فى القرآن : ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (سورة الرحمن الآيات : ٧-٩)[٧٦].

ومصطلح الميزان كان قد عرفه الإمام أبو حامد الغزالى، وبسط القول فيه فى كتابه "القسطاس المستقيم" الذى ذكر فيه خمسة أنواع من الموازين :

١-٣) ميزان الاعتدال ، وينقسم عنده إلى ثلاثة أنواع: الميزان الأكبر، والميزان الأوسط والميزان الأصغر.

٤) ميزان التلازم.

٥) ميزان التعاند.

ويقول الغزالى أنه ابتدع أسماء الموازين فقط، أما الموازين نفسها فهى من القرآن الكريم. وقد كان لها أسماء أخرى استخرجت من صُحف ابراهيم وموسى(٧٧). إلا أن ابن تيمية يعتبر الميزان عند الغزالى ليس إسلاميًا محضا وإنما مزج فيه أبو حامد الفسلفة اليونانية (المنطق) مع أصول الدين والفقه رغم أنه اخترعه ليدافع به عن المنهج الإسلامى. أما ابن تيمية فقد اقتصر فى فهمه وشرحه للميزان على الأدلة العقلية وصور الاستدلالات الواردة فى القرآن الكريم(٧٨).

ورغم هجوم ابن تيمية على الغزالى والمنطق الأرسطى بشكل عام إلا أنه كان ينكر ما ذهب إليه الغزالى من القول "بمجرى العادة" التى عارض به الغزالى قانون العلية الأرسطى، فقد وافق ابن تيمية الفكر الأرسطى فى القول بالعلِّية، وناقض بعض رواد المدرسة السلفية من أمثال الشيخ الهروى الأنصارى الذى كان قد سبق الغزالى فى رفض العلية والقول "مجرى العادة" بدلا منها". وقد نسب ابن تيمية هذا الرأى إلى الجهم بن صفوان، كما جاء فى كتابه "مناهج السنة النبوية"(٧٩). وترجع أهمية البحث فى العلة إلى أنها ليست فقط موضوعا من موضوعات العلم الطبيعى ، بل هى من أساسيات المعرفة. وقد اهتم بها علماء الأصول من الفقهاء والمتكلمين ، فقد بنا الأصوليون على قانون "العلية ما يسمى "بالدوران" فى الاستدلال ويعنى ذلك دوران العلة والمعلول وتلازمهما وجوداً وعدماً. ومن الأمثلة التى طبق فيها هذا المبدأ تحريم الخمر الذى علته السكر، فكلما وجد شراب مسكر وجب التحريم، ومتى انتفى السكر من شراب انتفى التحريم من هذا الجانب. أما علماء أصول الدين فقد استخدموا قانون العلية فيما يعرف بالاستدلال بالشاهد على الغائب. فالشاهد هو المعلول أو الأثر الذى يدلنا على علته التى صدر عنها، والتى

تلازمه. وفى هذا الموضوع تفاصيل تطول أهمها الاستدلال بوجود العالم (الشاهد) على وجود الصانع (الغائب) فى مسائل علم الكلام، ولا أريد بسط الحديث حول هذا الموضع.

أما الدراسات الحديثة التى حاولت إبراز منهج إسلامى متميز فى المعرفة أمثال ما قدمه كل من الأستاذ محمود العقاد(٨٠)، المرحوم الدكتور على النشار(٨١)، والدكتور زكى نجيب محمود(٨٢) ودراسة الدكتور محمد عمارة(٨٣)، والدكتور شوقى الفنجرى(٨٤) فهى على أهميتها القصوى وجديتها المثمرة قد صدرت عن تصور إسلامى عام لمصادر المعرفة التى تتلخص كما يقول الدكتور عمارة فى "كتابى الوحى والوجود" وهما مصدرات متوافقان لا تعارض بينهما، وكلاهما ضرورى لتحصيل المعرفة. واختلف بذلك التصور الإسلامى لمصادر المعرفة، كما تظهر هذه الدراسات الحديثة، عن المذاهب الغربية فى المعرفة التى تتفرق بين مغال فى التمسك بحرفية النص المقدس فى العصور الأوربية الوسطى، وبين مغال فى تجاهل هذه النصوص فى العصر الحديث أو بين مغال فى المثالية العقلية، ومغال فى المادية الوضعية.

وقد جاءت تلك الدراسات الإسلامية فى المعرفة فى معظمها رد فعل على المادية الوضعية الأوربية وصرفت جدّ همّها فى نقد المذاهب الحسية والوضعية المنطقية منها والتحليلية. ومن ناحية أخرى اهتمت هذه الدراسات الإسلامية القيمة بإبراز تميز المنهج الإسلامى فى المعرفة عن غيره القديم (اليونانى) والحديث (الأوربى) معتمدة فى ذلك على نتائج مختلف مجالات البحث فى العلوم الإسلامية من فقه وأصول، وكلام وفلسفة وتصوف وغير ذلك.

وبقي الجانب التنظيرى أى استخراج نظرية معرفة إسلامية تتوفر فيها كل ضوابط النظرية العلمية بمفهومها الحديث دون الاهتمام الكافى، هذا من جهة ومن جهة أخرى ظل مجال البحث فى آيات القرآن الكريم واستقرائها وتحليلها وتركيبها معرفيا فى نظرية قرآنية متكاملة، كما حاول شيخ الإسلام ابن تيمية قبل سبعة قرون، ونادى به فى معظم مؤلفاته، أيضا دون الاهتمام اللازم، وكان المؤمل من علماء المسلمين المتقدمين منهم والمتأخرين أن يواصلوا ما بدأه ابن تيمية من استخراج نظرية قرآنية فى المعرفة معتمدا أساسا على الآيات القرآنية والأدلة

العقلية الواردة فيها وطرق الاستدلال التى تحتويها وتحتاج إلى إمعان النظر فيما قد يكون خافيا منها، ولا يظهر بمجرد القراءة والفهم.

فحسبى أن ألفت نظر علماء عصرنا إلى هذا النقص ، وأتجرؤ بجهدى المتواضع ، على تلمس هذا الطريق الشاق الذى يحتاج إلى جهود متضافرة لعلماء أكفاء.

قبل الدخول في تفاصيل البحث أود أن أوجز ما توصلت إليه الدراسات الإسلامية القديمة والحديثة فى هذا المجال.

أولاً : أن العقل والنقل بصفتهما وسيلتا المعرفة الإنسانية لا يتعارضان بل يؤكد كل منها الآخر إذا فهما واستخدما بطريق صحيحة. والمنهج الإسلامى يعتمد "جدلية التكامل" ونبذ "جدلية الصراع" كما عبر عن ذلك الدكتور شوقى الفنجرى فى كتابه "جدلية الإسلام"(٨٥).

ثانيًا : يدخل فى المفهوم المعرفى للعقل كل وسائل المعرفة الحسية، أى طرق الإدراك الحسى للإنسان من سمع وبصر وغيرهما.

ثالثًا : أن المنهج الإسلامى فى المعرفة أدق من سائر المناهج المعرفية الوضعية، لما تميز به، فضلا عن علو مصدره، بالشمول والتوازن لوسائل المعرفة الإنسانية، فلا هو غيبى صرف، ولا عقلانى محض ولا حسى مفرط، وإنما يضع كل وسيلة من هذه الوسائل فى موضعها الصحيح حيث تتكامل فيما بينها لتؤدى إلى المعرفة الصحيحة، أو ما يسمى فى النظرية الإسلامية بـ "عين اليقين".

رابعًا : أن القرآن الكريم وسنة نبيه المصطفى ﷺ تشملان كل تفاصيل التصور المعرفى الإسلامى، وتميزه عن كل ما سواه وتجعله مستقلا فى مصدره ومتميزا فى منهجه.

خامسًا : أن المنهج المعرفى الإسلامى يترك المجال الأرحب بل يدفع كل قادر على تحصيل المعرفة أن يسعى إلى تحصيلها، والإفادة منها قدر الإمكان بشرط الالتزام بالضوابط الشرعية.

سادسًا : أن هناك حاجة ملحة لبلورة منهج إسلامى فى المعرفة الإنسانية حسب المقاييس العلمية الحديثة وإلى تأصيل العلوم الإسلامية فى المجالين النظرى

والتطبيقى، وإزالة ما علق بها من توجهات غريبة ومخالفة للتصور الإسلامى.

سابعًا : أن علماءنا الأوائل قد أبلوا فى هذا المجال بلاءً حسنًا ، وتركوا لنا تراثا قيما، مهد لجيلنا السبيل لإعادة البناء المعرفى الذى توقف أو كاد منذ عصر شيخ الإسلام ابن تيمية.

هذه أهم النقاط التى أتفقت فيها معظم البحوث الإسلامية فى مجال المعرفة، سواء منها القديم أو الحديث الذى أنصب حول ما يعرف بالمنهج الإسلامى فى المعرفة. ويلاحظ أن هذه الأعمال القيمة كان فيها بعض الخلط فى مفهوم المنهج المعرفى مع مفهوم "المنطق، ومناهج البحث العلمى"، إضافة إلى أنه نادرا ما نجد فيها حديثًا عن "نظرية معرفة إسلامية" تتوفر فيها كل ضوابط "النظرية العلمية"، بمفهومها الحديث. وحتى إذا وردت عبارة "نظرية المعرفة الإسلامية"، فإننا نجد أنها تعنى عند الباحث "مصادر المعرفة"، وينصب هم الباحث على إثبات أن الآيات القرآنية والحديث النبوى الشريف يدفعان الإنسان إلى تحصيل العلم النافع، والتأكيد على أهمية العقل إلى جانب الوحى. وكثير من تلك الدراسات يجعل همه الأول نقد المذاهب الوضعية فى المعرفة وخاصة الحسية منها، فيعرضها ويستفيض فى نقضها مستعينا فى ذلك بنقد المذاهب التى تناقضها مثل العقلانية (المثالية) أو الحدسية، أو الشكية (اللاأدرية) أو غيرها مما تيسر للباحث.

وفى نظرى أننا نحتاج الآن إلى عمل تكميلى يبنى على ما سبق، ولا ينشغل بالرد عليه ، ويتولى مهام متابعة السير. فنحن نحتاج إلى إقامة نظرية علمية فى المعرفة تخصنا نحن المسلمين وتميزنا عن غيرنا، ولا حرج إذا اتفقت نظريتنا بعد ذلك مع بعض أوجه النظريات الأخرى إسلامية أو غير إسلامية" طالما ظلت البنية الأساسية لنظريتنا إسلامية صرفة.

وأرى أن تكون البداية باستقراء آيات القرآن الكريم، وتكشيف ما يخص نظرية المعرفة التى لا تعنى فقط البحث فى مصادر المعرفة أو فقط مناهج البحث" بمعناه الدقيق، أو "المنطق" قديما كان أو حديثا، وإنما تستخرج من القرآن الكريم على كل الأسئلة التى تطرحها الذات الباحثة عن المعرفة، والتى تسمى المطالب الأولية أو الأساسية للمعرفة وهذه الإجابة هى التى تكوّن المادة، وإذا انتظمت فى سياق معرفى محدد أصبحت نظرية فى المعرفة، وأوجز تلك المطالب فيما يلى:-

أولاً : بحث شروط المعرفة وهى : ذات عارفة - وموضوع المعرفة - وسائل المعرفة.

ثانيًا : السؤال عن أصل الوجود بمعنى هل الشيء الذى نريد معرفته موجود؟، وأى نوع من الوجود؟، وهل هو مما يمكن أن يُعرف للإنسان.

ثالثاً : إذا كان الشيء المطوبُ معرفتِه موجودًا ويمكن معرفتُه. كيف نعرفه أى نحدده ونميزه عن غيره؟ أى السؤال عن ماهية الشيء موضوع المعرفة ما هو؟

رابعًا : السؤال عن الغاية من وجود هذا الشيء لماذا وجد هذا الشيء؟ ما الفائدة من وجوده؟

خامسًا : عن أقسام هذا الشيء، أى معرفة تفصيلية إضافية تهتم بتميز أجزاء داخلية فى الشيء موضوع المعرفة، مثلا فى قوله تعالى : {**كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ**} (المائدة ٧٠) فنسأل أيهما كَذّب وأيهما قُتِلَ.

سادسًا : السؤال عن الكيف والكم. والزمان والمكان. أى ما يسمى بالأبعاد الأربعة للوجود.

يتضح مما سبق أن نظرية المعرفة ليست هى فقط البحث فى علاقة العقل بالنقل، وليست فقط البحث فى المنطق الأرسطى أو الحديث والرد عليه من وجهة نظر إسلامية، وهى ليست كذلك البحث فى "مناهج البحث العلمى" بمفهومها الحديث مثل المنهج الاستقرائى والتاريخى التحليلى والنقدى.. الخ وإنما هى البحث فى كل هذه المجالات إضافة إلى ما ورد فى النقاط السبعة التى ذكرتها ، والتى تتضمن هذه الفروع ضمن أسئلتها.

التعريفات :

أولاً : النظرية :

لم ترد كلمة "نظرية" وكذلك كلمة "معرفة" وكذلك كلمة "عقل" فى القرآن الكريم سوى فى صيغة الفعل، أما فى صيغة الاسم، فلم تذكر هذه المصطلحات

مطلقًا، ولعل تفسير ذلك – والله أعلم – يرجع إلى أنها فى هذه الصيغة صيغة الاسم لا تخدم سياق الوحى الذى يؤكد على صيغة الفعل ويدل ذلك على أن معانى هذه المصطلحات تكتسب قيمتها لا من ذاتها فى مطلقها ، وإنما تكتسب هذه القيمة عند استخدامها ، فعملها أى نتائجها هو القيمة الحقيقية لها. فلا فائدة فى نظرية لا تعنى إعمال النظر والتدبر، لذلك جاء أمر الوحى لنا بالسير فى الأرض والنظر فى دلائل الخلق ﴿كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (سورة العنكبوت: ٢٠) ﴿كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (آل عمران : ١٢٧). والمعرفة كذلك لا معنى لها إلا بارتباطها بموضوع يفيد علمًا نافعًا، يقرب الإنسان من الصراط المستقيم، ولا معنى كذلك للعقل الذى هو مجرد وظيفة من وظائف أحد أعضاء جسم الإنسان، ولذلك جاء أيضًا فى صيغة الفعل: تارة فى صيغة المخاطب الجمع" تعقلون" ، وتارة أخرى فى صيغة الغائب الجمع "يعقلون" ومثلها "يفقهون" .. التى لها مدلول التعقل والتدبر مثل وظائف القلب (الفؤاد) فى القرآن الكريم فى قوله: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (الأعراف/ ١٧٩)، وقوله تعالى : ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد : ٢٤)، وقوله تعالى : ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولا﴾ (الإسراء : ١٧). أما فى علم الفسيولوجيا فهو من عمل الدماغ، وطبيعة عمله مادية قابلة للقياس الكمى، واختيار القلب ليكون محلا للتفكر ، والتعقل، والتفقه، إلى جانب كونه محلا للإحساسات النفسية مثل الحب، والكراهية، والإطمئنان ، والقلق يضيف إلى المعرفة المحصلة عن طريق القلب هذا البعد النفسى" الذى يشكل جزءاً أساسيًا من مكونات نظرية المعرفة الحديثة. وقد ورد ذكر الجانب النفسى للقلب أو الفؤاد فى قوله: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا﴾ (القصص: ١٠)، وقوله تعالى: ﴿وَكُلا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ (هود: ١٢٠). وقوله تعالى : ﴿فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ (إبراهيم : ٣٧)، وقوله تعالى : ﴿أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد : ٢٨).

إن الإحساس النفسى للقلب بالإطمئنان إلى ما يحصّل الإنسان من معرفة هو فى القرآن الكريم دليل على يقينية المعرفة أو كما سيأتى ذكره تحت مسمى "عين اليقين"، وشاهد ذلك قول الله تعالى لإبراهيم ـ عليه السلام: ﴿أولم تؤمن . قال بلى ولكن ليطمئن قلبى﴾ (البقرة : ٢٦٠). ويقول تعالى ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ (الفتح : ٤).

واضح أن كلمة "نظرية " ترجع إلى "النظر"، والنظر يختلف عن الرؤية في الاصطلاح رغم ترادفهما في اللغة. فالأمر بالنظر في القرآن الكريم يرتبط دائمًا بإعمال الفكر مع توجيه النظر إلى الشئ المراد تدبره، كما جاء في قوله تعالى : ﴿فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ (البقرة : ٢٥٩) وقوله تعالى: ﴿انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ (الأنعام : ٦٥).

والأمثلة على ذلك كثيرة في آيات الله البينات لمن أراد أن يحصيها. ودون الدخول في تفاصيل فإننا عندما نتدبر معاني الإدراك الحسي مثل النظر أو الرؤية والسمع، والبصر فسنجدها دائما تحمل البعد النفسي لها، أي أنها تعني الرؤية التي تؤدي إلى معرفة بمعنى الإدراك، أي الرؤية مع التركيز المقصود لتحصيل معرفة حول موضوع الرؤية أو السمع أو غيره من أدوات الحس الإنساني.

وإذا نظرنا إلى المصطلح الأوربي المقابل لكلمة "نظرية" نجده يطابق المعنى الموجود في القرآن الكريم (النظر) فهي لها الاشتقاق اللغوي نفسه في أصلها اليوناني (Theorein) وتعني نظر أو رؤية ، ومنها اشتقت كلمة (Theory) بالإنجليزية وتعني نظرية، ونظرية المعرفة بالانجليزية هي (Knowledgetheory) وظني، والله أعلم، أن علماءنا قد أخذوا مصطلح نظرية المعرفة عن المصطلح الانجليزي أو عن لغة أوربية أخرى تشتق هذا المصطلح من الكلمة الأصلية في اليونانية.

وقد مر هذا المصطلح (نظرية) في أوربا بعدة تطورات منذ أن عُرف في الوسط العلمي الأوربي.

فقد كان هذا المصطلح عند المؤرخ القديم المشهور" هيرودوت" مضافة إلى كلمة (Historein) يعني البحث في أصول علم التاريخ ، أما عند الفلاسفة الطبيعيين الأيونيين، فقد أخذت هذه اللفظة طابعها أو معناها الفكري فكانت تعني البحث والنظر في المجردات، وقد كانت كلمة (bios theoritikos) في أصلها تعني الملاحظة التأملية للأشياء، وقد وُصف بها أرسطو، أي بأنه الشخص الذي وَهبَ حياته للتأمل في الأشياء.

أما فى العصر الحديث فقد أصبح مصطلح "النظرية" (Theory) يستخدم نقيضا للتجريبية. ويذهب العلماء المحدثون إلى أن "كل جملة معرفية علمية بنيت على أساس وقائع وتصورات (أى افتراضات) تسمى نظرية، أو هى كما يعرضها الفيلسوف الألمانى الوضعى يعقوب فريز (Jocob Fries) (توفى ١٨٤٣م) بأنها "كل بنية علمية تتضمن وقائع خضعت لقانون عام يفسر العلاقة الداخلية بينها ، ولأنها تقوم فى الأصل على افتراضات تصبح مصداقيتها نسبية متوقفة على نوع التطورات العلمية التى قد تقويها أو تضعفها، وبذلك تكون النظرية أقرب إلى الاحتمالية". وكلما كانت النظرية بسيطة كلما كانت أقرب إلى الصحة كما يقول "لاينفيلز" فى كتابه "بنية وتطور النظرية العلمية"، وكذلك كتاب "نشأة النظريات" (١٩٦٥-١٩٦٦م)(٨٦).

يفهم من هذه التعريفات الأوروبية لكلمة "نظرية" أن ما تحتويه من معلومات يتساوى فى درجة المصداقية مع ما يسميه علماء المسلمين "غلبة الظن" التى هى طبيعة "العلوم الظنية" فى مقابل "العلوم اليقينية " التى تأتينا عن طريق الوحى قطعية الدلالة والثبوت.

ثانياً : المعرفة :

إذا استعرضنا محاولات العلماء الأوائل لتعريف مصطلح "المعرفة" وجدناهم فى معظم الأحيان يُدخلون فى تعريفها حديثا عن "العلم" و"الحكمة" و"العقل".. ولا شك أن العلمَ والحكمةَ والعقل لها تعلق مباشر بالمعرفة، إلا أن المعرفة بوصفها مصطلحا مستقلا تختلف عن المصطلحات الأخرى المذكورة من بعض الوجوه، وقد جمع التهانوى فى "كشاف اصطلاحات الفنون" تعريفاتهم فى ثلاث مجموعات فيقول "فذهب بعضهم إلى أنها إدراك الشىء بإحدى الحواس، وقال بعضهم: المعرفة هى العلم مطلقًا - تصورا كان أو تصديقا - وقال الآخرون : هى إدراك البسيط سواء كان تصوراً للماهية أو تصديقًا بأحوالها (٨٧).

أما الراغب الاصفهانى، فقد ذهب إلى أن "المعرفة أخص من العلم فى القرآن الكريم. فيقال فلان "يعرف الله"، ولا يقال فلان "يعلم الله" متعديا إلى مفعول واحد لما كانت معرفة البشر به، عز وجل، تدبرًا فى آثاره دون إدراك ذاته، ويقال "الله يعلم" كذا، ولا يقال "يعرف" كذا لما كانت المعرفة تستعمل فى العلم القاصر المتواصل إليه بتفكر"(٨٨).

ويقصد بالعلم القاصر الذى لا يشترط الإحاطة بتفاصيل العلوم، وإنما يعرف ظاهره، فقد يجوز للإنسان أن يقول : أنا أعرف الغيب بمعنى أنه يعلم وجود شيء إسمه الغيب ، وأنه لا يستطيع الإحاطة بشيء من تفاصيله، ولا يقول: أنا أعلم الغيب لأن العلم بالغيب يعنى أنه محيط بما فيه من مقدرات، لذلك وصف الله نفسه بأنه يعلم الغيب والشهادة ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام:٧٣) وأختص ذاته تعالى بذلك، "﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾" (الجن:٢٦).

أما ابن القيم الجوزية فيرى أن "المعرفة تتعلق بذات الشيء والعلم يتعلق بأحواله فنقول : عرفت أباك وعلمته صالحاً.

فالمعرفة : حضور الشيء ومثاله العلمي فى النفس، والعلم حضور أحواله وصفاته ونسبتها إليه... فالمعرفة هى التصور، والعلم هو التصديق"[٨٩].

ففى المثال الذى ذكره ابن القيم نجد أن المعرفة تساوى التصور ، وهو هنا "أباك" وهى معرفة أولية، وأخص من تلك المعرفة الأولية العلم بأنه "صالح" وهو بمثابة الحكم على التصور، إلا أن تعبير ابن القيم بهذه الصورة المبسطة، قد يلتبس على القارئ غير المتخصص فيظن أن المعرفة مرادفة للتصور، والعلم مرادف للتصديق فى هذه القضية. والحقيقة أن "المعرفة" هى "وسيلة العلم بأن هذا الشخص "والد" فلان (التصور)، والعلم هو وسيلة التعرف على "أحواله" التى تسوّغ الحكم بأنه "صالح" (التصديق).

أما الجرجانى فيذهب إلى أن المعرفة" هى إدراك الشيء على ما هو عليه ، وهو مسبوق بنسيان حاصل بعد العلم بخلاف العلم. ولذا يسمى الحق تعالى "العالم" دون "العارف"[٩٠].

والحقيقة أن هذا التعريف يتضمن عنصرًا جديدًا فرّق به الجرجاني بين المعرفة والعلم وهو أن المعرفة تكون مسبوقة بنسيان، وهذا العنصر أو الشرط أعده غيرَ مقبول، ومردود عليه بآيات من القرآن الكريم مثل قوله تعالى :

﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ (البقرة : ١٤٦).

وتعنى هذه الآية أن صفاته (ﷺ) كانت معروفة عندهم فرأوه وعرفوه بتلك الصفات، ولا أجد فى هذا التفسير أى مدخل لنسيان حدث بين معرفة أو صافه

والتعرف عليه. والواضح أن عملية المعرفة هنا متواصلة كانت فى قبل البعثة مجرد معرفة نظرية بأوصافه فلما رأوه أصبحت معرفة مطابقة للواقع. أما الإنكار فمقابله "الاعتراف" وليس المعرفة فى صيغة المصدر. وقد لخص الجرجانى أقوال العلماء فى العلم، بدأ بتعريفه، فالعلم عنده هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، كما يلى، وقال الحكماء: هو حصول صورة الشيء فى العقل. والأول أخص من الثانى وقيل العلم هو إدراك الشيء على ما هو به". وقيل "هو زوال الخفاء عن المعلوم والجهل نقيضه". وقيل العلم وصول النفس إلى معنى الأشياء"[٩١].

أما العقل عنده فهو "ما تعقل به حقائق الأشياء قيل محله الرأس، وقيل محله القلب، وقيل مأخوذُ من عقال البعير، يمنع ذوى العقول من العدول عن سواء السبيل. والصحيح أنه جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة"[٩٢].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية "فإن العقل قد يراد به القوة الغريزية فى الإنسان التى بها يعقل. وقد يراد به أن يفعل ويعى ويعلم، فالأول قول الإمام أحمد وغيره من السلف "العقل غريزة، والحكمة فطنة. والثانى قول طوائف من أصحابنا وغيرهم: "العقل ضرب من العلوم الضرورية"[٩٣].

وذكر ابن تيمية تفصيل هذا الكلام فى رسالة السبعينية ضمن مجموعة الفتاوى الكبرى[٩٤]. ونسب هذا الرأى إلى القاضى أبى يعلى(٤٥٨هـ) والى الجبائى (٣٠٣هـ) والباقلانى (٤٠٢هـ) حيث يعقد فصلا عنوانه "العقل علوم ضرورية"[٩٥]. ويقول ابن تيمية: "وكلاهما صحيح فإن العقل فى القلب مثل البصر فى العين يراد به الإدراك تارة، ويراد به القوة التى جعلها الله فى العين يحصل بها الإدراك. فإن كل واحد من علم العبد وادركه، ومن علمه وحركته حول، ولكل منهما قوة، ولا حول ولا قوة إلا بالله"[٩٦].

أما الحكمة فهى كما عرفها الرسول ﷺ فى حديثه الشريف الذى رواه البخارى، "الإصابة فى غير النبوة". أى العلم أو المعرفة الصحيحة التى يكتسبها الإنسان عن طريق وسائل المعرفة المخلوقة له من سمع وبصر وفؤاد. ومنها جاء وصف الفلسفة بأنها الحكمة، كما وردت فى عنوان كتاب ابن رشد "فصل المقال

فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال "ومنها اشتُقت صفة الحكيم للفيلسوف كما فى كتاب الفارابى: "التوفيق بين رأيى الحكيمين " يقصد أفلاطون وأرسطو.

ويقول الدكتور محمد عمارة فى كتابه "إسلامية المعرفة" فإذا كان القرآن الكريم (كتاب الوحى) هو البلاغ الإلهى، وإذا كانت السنة النبوية الثابتة الصحيحة، هى البيان النبوى لهذا البلاغ الإلهى ، فنحن قد عرفنا وتلقينا هذا المصدر للمعرفة من النبوة والرسالة المعصومة، على حين نتلقى علوم الكون والإنسان بواسطة "الحكمة" التى هى وفق التعريف النبوى لها : "الإصابة فى غير النبوة" ووفق المعنى اللغوى لها "معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم"(٩٧).

ويبدو لأول وهلة أن الدكتور عمارة يرى ثنائية مستقلة أطرافها فى مصدرها ومجال اختصاصها، إلا أن متابعة القراءة فى الصفحة التالية نجد المؤلف يخفف من حدة هذه الثنائية فيقول : فكتاب الوحى الذى انفرد بنبأ عالم الغيب قد عرضت آياته للكثير من السنن والقوانين الحاكمة والهادية للإنسان الناظر فى كتاب "الوجود"(٩٨).

تعريف نظرية المعرفة فى المصادر الغربية :

تعتبر نظرية المعرفة فى قاموس الفلسفة لكل من "فالتر بروجر، جيورجى شيشسكوف" ضمن موضوعات علم المعرفة (Gnoseologe Epistmologie) أو هى بتعبير أدق نوع من أنواع "علم المعرفة" الذى ينقسم إلى قسمين : القسم الأول يسمى "نظرية المعرفة"، والقسم الثانى يسمى "ميتافيزيقية المعرفة" وتعنى نظرية المعرفة حسب هذا التعريف أو التقسيم أنها بحث متخصص فى المعرفة يهتم بنقد المعرفة الحاصلة قبل ذلك عن موضوع معرفى فتكون مهمة النظرية تفنيدها ونقدها، ومثال على ذلك كتاب إيمانويل كانط" نقد العقل الخالص".

أما القسم الثانى من علم المعرفة وهو "ميتافيزيقية المعرفة" فهو الذى يبحث فى أصل المعرفة معتمدا على مدى قابلية كل من الذات الباحثة وموضوع البحث للإحاطة – أى قدرات الذات الباحثة من جهة وكون الموضوع الذى يراد معرفته قابلا لأن يعرف، والشرط الأولى المبدئى هو وجود الذات (Subjekt) ووجود الموجود (Objekt) . وقد ظهرت فى القرنين التاسع عشر والعشرين اتجاهات

عديدة لتفسير المعرفة: أمثال المدرسة التجريبية، والتجريبية النقدية والمثالية، والمدرسة الظاهرية، والوضعية، والذرائعية، والحسية واللا أدرية. إلا أن هذه المدارس قد بدأت فى الوقت الحاضر فى فقدان جدواها واستقلاليتها. فقد أصبحت المعرفة عند شيللر مثلا مجرد ترابطات الذات الموضوعية وهى عند التوماوبين الجدد (نيكولاى هارتمان وصمويل الكسندر) مجرد جزء من الميتافيزيقا.

أما المدرسة الوجودية فقد حاولت الاستغناء عن العلاقة المعرفية بين الذات العارفة والموضوع المراد معرفته بمجرد وجود الذات العارفة الذى يتضمن العلاقة المعرفية. وقد أصبحت المسائل الأساسية فى نظرية المعرفة اليوم تبحث ضمن "نظرية العلم" (انظر : فريد ريتش : إعرف وتعرف. نظرية المعرفة ١٩٤٨م – براتراند رسل فى كتابه : "الإنسان والمعرفة مجالاتها وحدودها ١٩٤٨).

هذا التطور يعنى أن الاهتمام العلمى قد ترك البحث فى نظرية المعرفة كما كانت حتى القرن الثامن عشر بشكل مستقل ، واتجه إلى بحثها ضمن نظريات العلم التى هى أقرب إلى مناهج البجث العلمى منها إلى ميتافيزيقا المعرفة أما نيكولاى هارتمان فيرى فى كتاب (أسس ميتافيزيقية المعرفة ١٩٤٩) أن علم المعرفة (Gnoseologie) هو الجزء الميتافزيقى من نظرية المعرفة، وهى إلى جانب الجزء المنطق (Logik) والجزء النفسى (Psychologie) تكون العملية المعرفية الشاملة. ويلاحظ أن نيكولاى هارتمان يتحدث هنا عن نوع معين من المعرفة وهى التى عرفت فى أوساطنا بالغنوصية، ولذلك يعبر عنها بكلمة (Gnoseolgie) المكونة من مقطعين الأول (Gnosos) ويعنى المعرفة، والثانى (Logos) ويعنى "علم" فى اللغة اليونانية. فهو لا يتحدث هنا عن نظرية أو علم المعرفة الذى يسمى (Knowledgetheory Epistmolgy).

سبق القول أن أولى المحاولات الإسلامية لصياغة نظرية إسلامية فى المعرفة يمكن أن نجدها فى كتب أصول الفقه وأصول الدين، ورغم بعض الآثار التى نجدها للفكر الأرسطى متفرقة فى هذه المؤلفات، إلا أن الاتجاه العام عند الأصوليين الإسلاميين كان رافضا لهذا الفكر الغريب، محاولا قدر ما استطاع نقد ورفض هذا المنطق. فيذهب بعض الباحثين إلى أن الفكر الإسلامى قبل الغزالى كان متأثرا تأثرا شديداً بمنطق أرسطو، ولم ينحسر هذا الأثر إلا بعد أن وجه

الغزالى نقده الشديد لهذا الفكر فى بعض كتبه المتأخرة خاصة "تهافت الفلاسفة" و"مشكاة الأنوار" وعلى وجه الأخص كتابية:" المنقذ من الضلال" و"احياء علوم الدين"، إلا أن الراجح أن هذا الأثر الأرسطى كان مقصورا فى دائرة الفلاسفة الإسلاميين مثل الكندى الفارابى وابن سينا ثم ابن رشد.

وأرجّح كذلك أن الدعوى بانتشار منطق أرسطو فى أوساط الفكر الإسلامى ترجع فى الأساس إلى أن مفكرينا المحدثين الذين أرخوا للفكر الإسلامى كانوا أو كادوا يحصرون هذا الفكر فى الفارابى وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة الذين عرف عنهم تبنيهم للمنطق الأرسطى، ولم تحظ كتب علماء الأصول بالدرجة الكافية من اهتمامهم، ولعل ذلك يرجع إلى تأثر شديد بكتابات المستشرقين التى كانت تحاول تصوير الفكر الإسلامى ككل، حتى فيما يخص التوحيد، بأنه مجرد ترجمة للفكر اليونانى ولا نجد بينهم إلا نادرًا من يهتم بمؤلفات الأصوليين، والفقهاء، ومفكرى أهل السنة من أمثال ابن تيمية رغم عظمة مكانته وغزارة إنتاجه العلمى وقوة حججه، وكذلك تلميذه ابن القيم ومن سار على دربهما.

وعن أهم المحاولات فى نظرى التى قام بها مستشرق لفهم المنهج الإسلامى فى المعرفة ومحاولة تنظير المعرفة الإسلامية هو المستشرق الألمانى المعاصر "جوزيف فان إس" الذى كتب فى الستينات من هذا القرن كتابين أولهما عن "فكر الحارث المحاسبى"[٩٩]، والثانى عن "نظرية المعرفة عند عضد الدين الأيجى"[١٠٠]، معتمدا فى الأساس على كتابه "المواقف فى علم الكلام". إلا أن اهتمام "فإن اس" كما نرى كان منصبا على فكر إسلامى غير أصولى، فالكتاب الأول كان عن فكر صوفى (المحاسبى) والكتاب الثانى كان عن متكلم أشعرى. وقد اجتهد "فان إس" فى إظهار أوجه التأثر باليونانية فى فكر الإيجى، وأن كان هذا الكتاب "نظرية المعرفة، عند الإيجى" يعد جهدا جبارًا ورائدًا فى هذا المجال ويعطى القارئ تصوراً مفصلا عن الفكر المعرفى فى المحيط الإسلامى خاصة الفلسفى والكلامى وصلاته بالفكر الأرسطى.

ويمكننى ادعاء أن أول محاولة جادة يعتد بها لصياغة نظرية معرفة إسلامية فلسفية هى محاولة القاضى عبدالجبار الهمذانى (٤١٥هـ/١٠٢٥م) التى ضمنها الجزء الثانى عشر من موسوعة المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. ثم تليها محاولة

أبـى حـامد الغزالـى (٥٠٥هـ/١١١١م) التـى سـبق ذكرهـا، وأن أول محاولـة جـادة لصياغة نظرية معرفة قرآنية من التأثر بالفلسفة اليونانية اللهم إلا فى مجال المقارنة والنقد تجاه المنطق الأرسطى هى محاولة شيخ الإسلام ابن تيمية والتى بسطها فـى كثـير مـن كتبـه أخـص منهـا : "الـرد علـى المنطقيـن" "ونقـض المنطـق "، "ودرء التعارض بين العقل والنقل"، و"الاستقامة"، و"منهاج السنة النبوية".

وأورد هنا قولين فى هذا المجال أحدهمـا لأبـى حـامد الغزالـى والثـانى لابـن تيمية يوضحا بجلاء فلسفة كل منهما تجاه المعرفة.

يقول الغزالى فى كتابه "الاقتصاد فى الاعتقاد" أن كل ما ورد به السمع ولـم يقض العقل باستحالته يجب تصديقه والقضاء بثبوته[١٠١].

ويقول ابن تيمية فى كتابه "موافقـة صحيـح المنقـول لصريـح المعقـول" نحـن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بما يعجز العقل عن معرفته"[١٠٢].

ويتضـح الفـارق بيـن القوليـن بـأن الغزالـى يـترك مجـالا لحكـم العقـل ، ولـو نظريًا، أرحب ممـا يظهـر مـن قـول ابـن تيميـة. فـالغزالى يجعـل حكـم العقـل بعـدم استحالة ما جاء به الشرع مبررًا لتصديقه وثبوته، فيبقى، ولو مـن الناحيـة النظريـة فقط ، إمكان أن يحكم العقل باستـحالة شـيء ممـا جـاء بـه الشـرع مـبررًا لتصديقـه وثبوته ، فيبقى ولو من الناحية النظرية فقط، إمكان أن يحكم العقـل باسـتحالة شـيء مما جاء به الشرع. وهذا الإمكان منعه ابـن تيميـة تمامـا وقـال إن حـدث ذلـك فإنـه نتيجة عجز العقل عن فهم الوحى[١٠٣].

هذا الموقف يوضح لنا سبب قول ابن تيمية بـأن الغزالـى هـو أول مـن خلـط المنطق بأصـول المسلمين بعد أن برّأ نظار المسلمين من ذلـك، فقـال: "لـم يكـن أحـد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريق المنطقيين ، بل الأشعرية والمعتزلية والكرامية والشيعة، وسائر الطوائف كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها[١٠٤].

ودون دخول فى تفاصيل أو محاولة لتفضيل أحد الرأيين إلا أنه يبـدو لـى أن نقد ابن تيمية العنيف الذى وجهه إلى الغزالى يرجع إلـى اختـلاف قـوة الحجـج عند الغزالى نفسه، فهو عندما عرض الفلسفة اليونانية فى كتابه (مقاصد الفلاسفة) تمهيدا لنقدها فى كتابه (تهافت الفلاسـفة) كـان واضحـا ومتمكنـا إلـى درجـة الظـن بـه أنـه

أحدهم، وأكثر من ذلك كان يدعوا بصراحة إلى تبنى المنطق الأرسطى مع تغيير المصطلحات والألفاظ خاصة فى كتابيه (المستصفى) و (القسطاط المستقيم).

ثم جاء نقده للفلسفة بعد ذلك أضعف فى الحجة، وأقل وضوحا واقناعا حتى قيل أنه دخل بطون الفلاسفة وأراد أن يخرج منها فلم يستطع، وينسب هذا القول إلى أبى البركات البغدادى الذى عاصر الإمام الغزالى. إلا أن القارئ المتأنى لنقد الغزالى الذى وجهه إلى الفلاسفة وإلى منطق أرسطو، على وجه الخصوص، فى كتابه "المنقذ من الضلال" على سبيل المثال، وهو آخر كتبه على الإطلاق لا يراوده شك فى رفض الغزالى لهذا المنطق رفضاً باتا. ويضاف إلى ذلك أن الإمام الغزالى قد احتفظ للعقل بمكانة عالية فى فلسفته حتى بعد أن أتجه إلى التصوف ووصل فى ذلك إلى درجة كانت تقلق بعض من نقضوا المنطق الأرسطى، وفهم تمسكه بأهمية العقل التى هى لا شك عنده تفوق بمراحل نظيرتها عند ابن تيمية بأنه أثر من آثار دراسته للفلسفة اليونانية، ونقد ابن تيمية للغزالى واعتباره أنه هو أول من خلط منطق اليونان بأصول المسلمين له وجه لأنه فى كتابات الغزالى الأولى خاصة فى مقدمة "المستصفى" و"القسطاس" وجَّه دعوة صريحة للأخذ بمنطق أرسطو وكذلك فعل فى كتابه "تهافت الفلاسفة" حتى أن ابن تيمية يرفض تقسيم الغزالى. للميزان إلى خمسة أقسام والتى ذكرها الغزالى فى كتابه "القسطاس المستقيم"، ويرى فيها المنطق اليونانى بمصطلحات عربية، وثمة حقيقة أخرى أظنها كانت سببا فى شدة نقد ابن تيمية للغزالى وهى موقف كل منهما من العقل والتجربة فبينما يرى الغزالى أن الحواس والتجربة بشكل عام لا يمكن أن تهدينا إلى استخراج الأصول الضرورية ألا بعد إعمال العقل فيها. أى أن التجربة فى حد ذاتها والمعطيات الحسية بشكل عام لا تصلح أن تكون براهين قائمة بذاتها(١٠٥)، يرى ابن تيمية عكس ذلك تماما أى أن المعطيات الحسية براهين قائمة بذاتها فى حال وجود حواس سليمة وعدم وجود موانع طبيعية تعطل عمل الحواس(١٠٦).

وأخلص من هذا العرض الموجز إلى أن محاولة اكتشاف نظرية قرآنية فى المعرفة لابد لها من الارتكاز على القرآن الكريم أولاً، ثم على مؤلفات كل من الغزالى وابن تيمية، لأنهما أقرب المحاولات الفلسفية للتصور الإسلامى وأقواها ، وإنها تشمل جميع مصادر المعرفة الواردة فى القرآن الكريم وهى : الوحى – والعقل – والإدراك الحسى، وكلها مجتمعة توصل إلى اليقين المعرفى.

هذا ما أقره كل من الغزالى وابن تيمية وإن كان الإمام الغزالى أكثر إصابة فى نظرى من شيخ الإسلام ابن تيمية فى جعله العقل شرطا لإدراك الأصول الضرورية، وهذا ما يؤكده مكانة العقل فى الآيات الكريمة التى وردت فى هذا السياق والتى تؤكد أن القلب (العقل) هو المسؤول عن تحصيل المعرفة كما فى قوله تعالى ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بها﴾ (الأعراف ١٧٩)، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ (المؤمنون : ٨٠)، وغيرها من الآيات، وأن كان الترتيب الوارد فى معظم الآيات التى تجمع الحواس والعقل (القلب والفؤاد) يبدأ بالحواس إلا أن هذا الترتيب لا يعنى فى التفسير أولوية هذه الحواس أمام العقل.

وتشهد كثير من الآيات الكريمة أن الحواس ليست مجرد واسطة عضوية بين الذات العارفة والموضوع المراد معرفته بل هى بعد الإيمان والاقتناع الذى هو سبيل اليقين التى تنقل المعرفة من "اليقين إلى عين اليقين". وهذا الأثر للحواس لا يعنى أنها وحدها، إذا كانت سالمة وانتهت موانع إدراك الموضوع، برهان قائم بذاته أى "معرفة يقينية".

ولا يصح الاستناد إلى رأى ابن تيمية فى الحواس والتجربة لاحتسابه من رواد المدرسة الحسية، لأن المدرسة الحسية على العكس تماما من ابن تيمية لا ترى فى غير المحسوسات حقيقة، بينما ابن تيمية يقصر صلاحية الحس والتجربة على المعارف الكونية، أى العالم المحسوس أما عالم الغيب فهو حقيقة يقينية ترقى على كل الحقائق الأخرى، لأن الوحى أخبر بها وهو الذى لا يأتيه الباطل من بين ولا من خلفه. ويرى ابن تيمية أن القرآن الكريم هو الذى يمدنا بصور الاستدلال الصحيح ويقدم لنا "الميزان" الذى يعرّفه المفسرون بأنه "العدل" أو "ما يُعرف به العدل"، أو هو "الأمثال المضروبة" والأقيسة العقلية التى تجمع بين المتماثلات من الصفات والمقادير، وكذلك ما يعرف به من اختلاف المختلفات منها. قال الله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن : ٧-٩).[١٠٧] إلا أن ابن تيمية عاد وأكد أن الغزالى رجع عن قوله فى منطق اليونان، وبالغ فى ذمهم وبيّن أن طريقهم متضمنه من الكفر والجهل ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريق المتكلمين[١٠٨].

ويقوم منهج الاستدلال عند ابن تيمية على نوعين من الاستدلال القرآنى[١٠٩].

١- الاستدلال بالآيات القرآنية.

٢- الاستدلال بقياس الأولى فى القرآن.

ويعرف ابن تيمية الاستدلال متفقا فى ذلك مع المتكلمين بأنه "استلزام الدليل للمدلول"، وهو استلزام معين لمعين، فيلزم من وجود الخاص وجود الخاص. والعلم الكلى ينشأ عن العلم الجزئى، فيلزم من وجود الخاص وجود العام. كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود الإنسان (بشكل عام) ويلزم من وجود الإنسان وجود الإنسانية[١١٠]. ويربط ابن تيمية فى السياق نفسه الاستدلال بالجزئى على الجزئى بالاستدلال بالكلى على الكلى الملازم له فى العموم والخصوص، فإذا كان الاستدلال بطلوع الشمس على النهار استدلاً بجزئى فإن الاستدلال بجنس النهار على جنس الطلوع هو استدلال بكلى على كلى.

ويخالف ابن تيمية فى ذلك "عضد الدين الايجى فى مواقفه (المواقف فى علم الكلام) بأن جعل الإيجى أصل الاستدلال بالكلى على الكلى راجع إلى التمثيل، وهو قياس أرسطى واستلزم وجود أحد الجزئين وجود الآخر وكذلك عدمه عدم الآخر، ويعرف عند الأصوليين بطريقة "الدوران" أى دوران العلة مع المعلول، أو الدليل مع المدلول وجودًا وعدمًا.

أما الطريقة الثانية التى أعتمدها ابن تيمية فهى قياس الأولى ، وهى ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة فى الدليل الدال عليه.

ويقول ابن تيمية بأن الإمام أحمد وغيره من السلف كانوا يستخدمونه. وقد استخدمه ابن تيمية فى بحثه لمشكلة الصفات، فيقول: ما لغير الله من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى. وما تنزه عنه غيره، فتنزهه عنه بطريق الأولى[١١١].

وثمة نوع آخر من القياس أخذ به عامة الأصوليين ، ويتكون من أربعة أركان، : الأصل والفرع والعلة والحكم. فالأصل هو ما تفرع عنه غيره. والفرع عكسه، والعلة هى ما يربط بين الأصل والفرع، والحكم هو ثمرة هذا القياس التى بها يثبت للفرع ما يَثبت للأصل، وقد لقى كل من الأصل والفرع والعلة اهتماما خاصا من الفقهاء، وحظيت العلة، بمعناها الفلسفى، باهتمام المتكلمين.

والاستدلال بالآيات القرآنية عند ابن تيمية يختلف عن القياس المنطقى فهو يؤكد أن الآية هى الدليل الذى يستلزم عين المدلول ولا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره كما هو فى القياس : بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول، فكما أن الشمس آية النهار في قوله تعالى : ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ (الاسراء : ١٢) فهذا يعنى أن ذات العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار، وآية نبوة محمد ﷺ نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه، ولا يوجب أمرا كليا مشتركا بينه وبين غيره[١١٢].

طريقة القياس بالأولى : يقصد بها أن ما ثبت لغير الله من كمال لا نقص فيه فإنه يثبت لله بطريق الأولى، وهو أولى بصفة الكمال من الجميع "وما يتنزهه غير الله عنه من النقائض والآفات فإن التنزه لله أولى من كل النقائص والآفات.

وقد استخدم الإمام أحمد وغيره من أئمة الإسلام هذا النوع من القياس، أى قياس الأولى، وبهذا القياس كان تقرير أصول الدين فى مسائل التوحيد والصفات[١١٣].

ولم أجد فيما أطلعت عليه استخداما لهذا النوع من القياس فى غير هذا الباب أى التوحيد والصفات إلى جانب أصول الفقه، أما استخدامه فى مجال المعرفة الإنسانية استنادا إلى بعض آيات القرآن الكريم فيضيف بعدا قويا إلى نظرية المعرفة القرآنية.

أضف إلى هذا الطريق فى الاستدلال طرقاً أخرى استخدمت فى معرفة صفات الله، وهى قياس "الغائب على الشاهد" التى سبق ذكرها واستخدامها ابن تيمية فى طرق تحصيل العلم عن طريق التجربة. وثمة طرق قياسية أخرى مثل "قياس المثل"، و"دلالة نفى الدلالة" التى كانت محل خلاف بين المعتزلة والأشاعرة، وكذلك بين المعتزلة البصريين والمعتزلة البغداديين بعد رفض الأشاعرة اعتبار انتفاء دليل نفى صفة معينة دليلاً على وجودها ، وقالوا بأن كل من النفى والإثبات يحتاج إلى دليل[١١٤].

محاولة لتكشف الطريق إلى نظرية قرآنية فى المعرفة :

من خلال العرض الموجز للمنهج الإسلامى فى المعرفة على أساس أقوال الأوائل فيه علينا أن نحاول تلمس طريق لوضع معالم لنظرية قرآنية فى المعرفة الإنسانية، وسيكون الاعتماد فى ذلك مقصورا على آيات القرآن الكريم عن طريق محاولة لفهمها بعد تكشيفها على أساس دورها فى بناء النظرية المعرفية القرآنية. وسوف أحاول قدر جهدى تفسير هذه الآيات بما لا يناقض سياقها ، هادفا إلى استخراج معانيها التى قد لا تظهر فى القراءة المباشرة.

أولاً : مادة المعرفة (الوجود) : البنية الأساسية التنظيرية وتليها الاستشهادات القرآنية والأمثلة:

- الوجود : نوعان : شاهد، وغائب.

- الشاهد : هو الموجود القابل للمعرفة عن طريق الإدراك الحسى بالمشاهدة والتجريب.

- الغائب : نوعان : غائب نسبي. وغائب مطلق.

- الغائب النسبى : نوعان : غائب بفعل الزمن . غائب عن الإدراك بسبب محدودية الإدراك.

- الغائب عن الإدراك : هو ما لم يكتشف بعد، ويحتاج إلى جانب الإدراك، إعمال العقل والتجريب.

- أما الغائب المطلق فهو أيضا نوعان: حقيقة، وخرافة.

- الغائب الحقيقى : هو المعارف التى اختص بها خالقها وتستحيل على من سواه.

- الغائب الخرافى : هو ما يخلو من الحقيقة تماما، وليس له أى نوع من الوجود فى الواقع (الخيال والخرافة).

فالشاهد محسوس، والغائب معقول أو غير معقول (مستحيل).

والمعقول : ثلاثة أنواع : معقول بالفعل، ومعقول بالقوة ، ومعقول بالمصدر.

- فالمعقول بالفعل : هو ما حصّل الإنسان من معارف عن طريق التأمل والتفكير وأُخضع لكافة مقاييس المعرفة الإنسانية من مشاهدة وملاحظة وتجارب ويشكل المحسوس جانبا منه، أو مادته الأولى التى ينطلق منها فيحصل ما وراءه (غير محسوس).

- والمعقول بالقوة : هو الذى لم يحصل بعد إلا أن ما عُقِل منه بالفعل يدل على إمكان تحصيله ليدخل فى مجال المعقول بالفعل فى المستقبل ودرجة معرفته هى الاحتمال القوى أو غلبة الظن".

- والمعقول بالمصدر: هو مالا يمكن تصوره بالنسبة للإنسان إذا أعتمد على حسه وعقله فقط، وإنما طريقة ما يعلو على الحس والعقل البشريين، ودرجة معرفته توافق مصدره. فإن كان مصدره الوحى الإلهى الذى يتعالى على وسائل الإدراك البشرى، فهو يقين على أساس يقينية مصدره. وأن كان المصدر غير ذلك فيخرج من هذا الباب فلا يكون معقولا أصلا.

ثانياً : وسائل الإدراك (تحصيل المعرفة) وهى نوعان :

- إدراك موجّه أو مقصود : وإدراك غير مقصود (أى يأتى عن طريق سعى الإنسان إليه).

- الإدراك الموجّه (المقصود) وسائله : الحواس والعقل، ومنهجه الاستقراء والاستدلال.

ثالثًا : مراتب المعرفة : (مرتّبة من أقلها إلى أعلاها فى مقياس اليقينية).

١) الظن : وهو ينتج عندما تتعادل دلالات الإثبات والنفى.

٢) غلبة الظن : عندما تفوق دلالات الإثبات دلالات النفى، أو العكس وحكمه الترجيح فى الإثبات أو النفى.

٣) الإيمان (حق اليقين) هو نوعان : إيمان عن غيب (التصديق)، بدون إعمال العقل، وأساسه الشعور النفسى والثقة فى المصدر (إيمان بالغيب).

٤) علم اليقين : إيمان عن اقتناع بعد التأمل والتدبر وإعمال الفكر. وهو يقين يحتمل الزيادة.

٥) عين اليقين : اقتناع عن التأمل والتدبر مع الإيمان، ويضاف إلى ذلك مشاهدة الدليل المعجز مشاهدة عينية، وعلامته اطمئنان القلب، وسكون النفس لما حصل فيها من معرفة يقينية لا أثر فيها للشك.

رابعًا : **طبيعة المعرفة** : كلها مكتسبة وليست فطرية فى الإنسان يُخلق بها بل يوهب له الاستعداد لتقبلها والقدرة على تحصيلها والعمل بمقتضاها.

هذه هى البنية الأساسية لنظرية المعرفة القرآنية حسب ما تيسر لى التوصل إليه من خلال استقرائى لآيات القرآن الكريم وتدبر معانيها فى ضوء نظرية المعرفة فى الفلسفة. يضاف إلى ذلك أن القرآن الكريم لم يقدم لنا فقط نظرية معرفية فلسفية، أى أن الآيات القرآنية الكريمة لم تقف عند حدود ما يعرف فى الفكر الإنسانى بنظرية المعرفة فى جانبها الميتافيزيقى أو النظرى، بل تخطت هذه الحدود لتعطينا إضافة إلى هذا الجانب النظرى والنفسى، الجانب الاجتماعى الذى لا نجد له مقابلاً فى النظريات المعرفية الوضعية. ويتمثل هذا الجانب الاجتماعى فى اعتبار حمل وتحصيل العلم مسئولية اجتماعية، أى ضرورة إيصال لمن لم يتمكنوا من تحصيله لنقص فى قدراتهم أو مقدَّراتهم. وكذلك المسئولية التامة أمام الله عن كل ما يلفظ به العالم فى مجال علمه، أى أنه لابد أن يتقى الله فى تبليغه العلم، فلا يقف بما ليس له به علم؛ لأن القدرة المعرفية التى خلقها الله فى سمع وبصر العالم أمانة تحتم الوفاء بها حسبما يرضى واهبها وخالقها.

قال تعالى : ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولا﴾ (الإسراء : ٣٦).

وأرى وجها للبلاغة المعجزة فى المقطع الأخير من هذه الآية الكريمة فالمعنى بـ "كل أولئك"، أدوات المعرفة : السمع والبصر والفؤاد". كان عنه مسئولاً، فهاء الغائب الملحقة بحرف الجر "عن" تنسحب على العلم بمعنى أنه أى الإنسان، هو الذى يجعل من سمعه وبصره وفؤاده وسائل إدراك فعّاله، وهو الذى يمكنه أن يهملها ولا يستخدم القوى التى وهبها الله له فيها فتكون له أذن لا يسمع بها، وعين لا يبصر بها، وفؤاد لا يفقه به. إذن الإنسان مسئول عن توظيف وسائل إدراكه واستثمارها على الوجه الأكمل فيما ينفعه وينفع به غيره والجانب الثانى من

المسئولية يقع على الإنسان بعد توظيفه لهـذه الوسـائل المعرفيـة التوظيف الصحيح لأنها بذلك ستؤدى به إلى الإيمان بالله واليقين بكل ما أوحى إلى رسوله الكريم. فالإنسان أذن مسئول فيما يخص وسائل إدراكه عن توظيفها بما يفيد العلم، ومسئول عن عمله بما علم وعن أمانة التبليغ فهى مسئولية ثلاثية : عن التوظيف، والعمـل ، والتبليغ.

وهذا باب يطول الحديث فيه ويحتاج إلى بحث معرفى مستقل يستقرأ آيات الذكر الحكيم التى ورد فيها التنبيه إلى مسئولية الإنسان عن علمه.

قال تعالى فى سورة الأعراف : ١٧٩ ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾.

فى هذه الآية مـن سـورة "الأعـراف"، وكذلـك الآيـة التـى سبقتها من سـورة "الإسراء" نجد وسائل المعرفة القرآنية محددة بثلاث وسـائل هـى : السـمع والبصـر والفؤاد مقترنة بالعلم فى الآية المذكورة من سـورة "الإسـراء"، ثـم نجد ترتيـب هـذه الوسائل معكوسًـا تمامًـا فـى الآيـة المذكـورة مـن سـورة الأعـراف. وإذا تتبعنـا كـل الآيات القرآنية التى تذكر وسائل المعرفة وجدناها مركزة على هذه الوسائل الثلاث: السـمع والبصـر، والفـؤاد أو القلـب. ولنـا أن نسـأل أنفسـنا عن الحكمـة الإلهيـة فـى اختصـاص هـذه الوسـائل دون غيرهـا وتكرارهـا فـى كـل مناسـبة معرفيـة رغـم أن الحواس التى خلقها الله للإنسان والتى أيضًا تؤدى وظيفة لا يستهان بهـا فـى سـبيل تحصيل المعرفة بالأشياء المحسوسة مثل حاسة اللمس وحاسة الشم. وقد ذكر اللمس فى القرآن الكريم فى مثل هذا المجال فـى قولـه تعـالى فـى سـورة الأنعـام (آيـة:٧) ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾.

فسنجد، إضافة إلى أن هاتين الحاستين بالفعل أقل أهميـة فـى مجـال المعرفـة لاختصاصهما بالمحسوسات المادية المباشرة، أن كلا من السمع والبصـر لـه معنـى آخر أكثر تجريدًا وأقرب إلى اللامادية من اللمس والشم، وهذا فيما يخـص المعرفـة الإنسانية، الا أن الحكمة الحقيقية فى نظرى، أن السمع هو وسيلة تحصيلنا لما جـاء

به الوحى، ومنها جاءت الإشارة إلـى أدلـة الوحـى بـالدليل السـمعى أو النقلـى الـذى طريقه الخبر".

أما البصر فهو وسيلتنا لمشاهدة آيات الله فى الكون خاصة التى لا يمكـن أن نبلغها باللمس أو الشم. فـالبصر وسيلة النظـر العضـوى الـذى يتقـدم النظـر العقلـى بالزمان، وهما مرتبطان معا إلـى حـد كبـير كمـا تشـهد بذلـك آيـات كريمـة عديـدة، وبخاصة ما جاء فى حق إبراهيم – عليه السلام – عندما بدأ خطواتـه الأولـى علـى طريق الإيمان بالله وتوحيده. أم الحاسـة الثالثـة وهـى الفؤاد، أو القلـب، فهـى التـى تجمع وتظهر التطابق التام بين آيات الله السـمعية وآياتـه الكونيـة فيحصـل الإيمـانُ واليقينُ بالله وتوحيده واكتشاف أسراره الكونية التى سخَّر بها – عز وجل – الكـونَ للإنسان وأستعمره واستخلفه فى الأرض.

إذن الحكمةُ من ورود السمع، والبصرِ، والفؤاد، هى إظهار التطابق التام بين ما أتانا عن طريق السمع وهو الوحى الأمين، ومـا أتانـا ويأتينـا عـن طريـق النظـر العضوى والعقلـى مـن خـلال تـأمل آيـات اللـه الكونيـة. وفـى هـذه الآيـات الكريمـة تلخيص جامع لنظرية المعرفة القرآنية. إلا أن مجرد اجتماع هذه الوسـائل لا يعنـى الوصول الحتمى إلى المعرفة لأنه ينقصها عنصرين معنويين لا تصلح بدونهـا هـذه الوسائل لإنتاج المعرفة، وهى ما أسميه "بالقصد والتوفيق" ، والقصـد" مـن الإنسـان والتوفيق من الله.

هذا المعنى يظهر جليا من الآيـة المذكـورة مـن سـورة الأعـراف، أى أنـه لا يكفى مجرد وجود القلوب والأعين والآذان، حتى تحصل المعرفة لأن الإنسان الذى يملك هذه الحواس ولا يريد توظيفها لا يستحق توفيـق ربـه إلـى تحصيـل المعرفـة، ويستوى بذلك مع الأنعام التى تملك هذه الحواس إلا أنهـا لا تفقـه ولا تتعلـم بـل هـو أضل أى أقل منهم درجة لأنه وُهِب القدرة علـى توظيـف هـذه الوسـائل، بينمـا لـم تُوهَب الأنعام هذه القدرة.

وألخص هذا القول فـى جملـة واحـدة: سـمع وبصـر وقلـب وقصـد وتوفيـق= معرفة.

- ما تقدم يعنى أن المعرفة فى الإسلام مكتسبة أى أن الإنسان يخلق على الفطرة وهى الاستعداد الفطرى للتعلم، ولكنه لا يعلم شيئًا ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل : ٧٨). وبذلك تختلف النظرية القرآنية فى المعرفة من نظرية سقراط التى أسماها الاستبطان (أو التهكم) والتوليد، وعبر عنها بعبارة "أعرف نفسك بنفسك" وهذه العبارة تختلف عما جاء فى قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات : ٢١) لأن معنى هذه الآية الكريمة أن يتدبر الإنسان آيات الله التى أودعها فى جسم كل إنسان، وليس كما تعنى نظرية سقراط أن النفس الإنسانية خُلقت مزودة بالعلم، فالعلم يكتسب بالتأمل فى آيات الله الكونية وبالقراءة كما جاء فى قوله تعالى : ﴿اقْرَأْ باسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (سورة العلق: ١-٥).

ورد فى هذه السورة لفظ "إقرأ مرتين، وخَلَق: مرتين، والقلم: مرة واحدة والعلم فى صيغة الفعل ثلاثة مرات.

وبالتأمل فى هذه السورة الكريمة نجدها تتضمن ترتيب الخلق، "خلق الكون" (الَّذِي خَلَقَ)، ثم خلق الإنسان من جزء من هذا الكون (خَلَقَ الإنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ) بعد الأمر بالقراءة أى قراءة آياته فى الكون. التى تكرم الله بها على خلقه وليس لهم فى خلقها أى دور. ثم القراءة التى تكون لما كتب بالقلم، وهذا العلم الذى يحصل بالقراءة فى كتاب الله هبة من الله ولم يكن للإنسان أن يحصله دون أمره الذى أخبر عنه تعالى فى هذه الآيات الكريمة (عَلَّمَ الإنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ).

- قال تعالى : ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٥٤). هذه الآية تؤكد أن العلم بوسيلتيه : السمعية والعقلية يأتى من الله إلا أن العلم السمعى (الكتاب) هبة خالصة. أما "الحكمة" فلابد للإنسان من السعى وراءها وطلبها بكل وسيلة منحها الله للإنسان وأهّله للانتفاع بها، وهى تعنى كما شرحها نبينا الكريم فى حديثه الشريف سالف الذكر "الإصابة فى غير النبوة، أى المعرفة الصحيحة التى يصل الإنسان إليها بجهده، واستثماره للقدرات التى خلقها الله له. والحكمة العقلية التى يسرها الله لنبيه إبراهيم تجلت فى عدة مواقف منها موقفه من الكفار بعد أن حطم أصنامهم وجداله مع فرعون.

- قال تعالى : ﴿قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَاإِبْرَاهِيمُ * قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ (الأنبياء : ٦٢ : ٦٣).

هنا يستخدم إبراهيم – عليه السلام – البرهان غير المباشر أو ما يسمى بدلالة نفى الدلالة وهى التى يعبر عنه المتكلمون بعبارة "مالا دليل عليه يجب نفيه"، هذه الطريقة أثبتها المعتزلة ورفضها الأشاعرة لأنهم اشترطوا فى الإثبات دليل إثبات وفى النفى دليل نفى. وقد أثبت إبراهيم – عليه السلام- بهذه الطريقة انتفاء قدرة هذه التماثيل على الدفاع عن نفسها فضلا عن أنها يمكن أن تنطق فكيف تكون آلهة!. وقد يمكن اكتشاف وجه شبه بين قول إبراهيم عليه السلام وبين ما ورد عن سقراط فى "التهكم والتوليد" بمعنى تنشيط وإظهار ما يتوافق مع الفطرة السليمة عند الإنسان.

ولأنه لم يمكنها الدفاع عن نفسها فمن باب أولى عدم تمكنها من الدفاع عن غيرها، فلا تكون آلهة من باب أولى، وفى الوقت نفسه هى الطريقة التى أعتمدها ابن تيمية والسلف فى "القياس بالأولى".

ويتجلى هذا النوع من القياس فى القرآن الكريم فى أكثر من موضع أختار منها بعضها :

- قال تعالى : ﴿أَوَلَمْ يَرَ الإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ * أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلاقُ الْعَلِيمُ﴾ (يس ٧٧-٨١).

- وقال تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ (الروم٢٧)

- وقال تعالى : ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ (النجم ٣٢).

- وقال تعالى : ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك : ١٤)

- وقال تعالى : ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ (لقمان: ١١)

- وقال تعالى : ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (غافر ٥٧).
- وقد بسط ابن تيمية القول فى هذا النوع من القياس فى كتابيه "الرد على المنطقيين ص ١٥٠"، و"درء التعارض بين العقل والنقل ١/٣٠".
- أما برهان المتكلمين المسمى "بدلالة نفى الدلالة فله تعلق بمذهب الوضعية المنطقية والوضعية التحليلية. فالوضعية المنطقية تعكس مقولة المتكلمين فتنفى مالا دليل حسى على إثباته، وفى آخر مراحل تطورها الحالى تنفى مالا دليل عقلى على إثباته، فهى بذلك قيضت نفسها، وأصبحت عديمة الجدوى، لا تتميز بشيء عن غيرها من المذاهب العقلية. أما المدرسة التحليلية فهى تتوقف فى الحكم على ما لا دليل على إثباته أو نفيه. وأجد هنا وجه تشابه بين هذه المدرسة وقول الأشاعرة فى ضرورة وجود دليل الإثبات عند الإثبات وليل النفى عند النفى، وهو الأصح عندى.
- وثمة طريق أخرى للاقناع (الجدال) وردت فى القرآن الكريم على لسان ابراهيم – عليه السلام – وفيها ينتقل المجادل من حجة قوية يرى أنه يمكن للخصم تأويلها إلى الحجة القاطعة التى لا يمكن أن تؤول، وتعجز الخصم تماما.
- قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾(البقرة : ٢٥٨).

ويمكن أن نسمى البرهان الأول المتضمن فى قوله "رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ" "برهان الإقناع" لأنه مقنع لمن يفكر ولا يجادل فى الحق. أما البرهان الثانى "إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ" فهو برهان "القطع"، لأنه يقطع المجادل فلا يجد أى رد بأية وسيلة.

- أما فيما يخص مراتب المعرفة التى استطعت استخراجها من آيات التنزيل الحكيم، فقد اقتصرت هنا على مجال المعرفة الممكنة للإنسان أى التى تقع فى عالم الشهادة وعالم الغيب النسبى وهو ما أسميه ما وراء الواقع المعروف بالقوة فى مقابل عالم الواقع المعروف بالفعل". أما الغيب المطلق فهو مستحيل للإنسان، وقد اختص الله به نفسه ولا يطلع عليه أحدا. قال تعالى : ﴿عَالِمُ

﴿الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (الجـن ٢٦). ويمكن عـرض مراتـب المعرفـة على النحو التالى:

١- الظن : وهو كما سبق تعادل دواعى الإثبات مع دواعي النفى، وشاهد ذلك من القرآن قوله تعالى : ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ﴾ (النجم ٢٣) أى أن المرجح هو هوى النفس فقط.

وقوله تعالى : ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (النجم ٢٨).

٢- غلبة الظن : وهو العلم الحاصل بعد البحث والتمحيص فى أدلة النفى والإثبـات فترجح إحدى الكفتين دون دليل قاطع يقينى، فيبقى هناك مجال للنظر. وقد عبر بعض الفقهاء عن هذا الموقف بالقول بصحة مذهبه مع احتمال وجود الخطأ فيـه وخطأ المذهب الآخر مع احتمال وجود الصواب فيه.

٣- التصديق : وهو التصديق بقول للثقة فـى صـدق قائلـه دون إعمـال للعقل حتـى الاقتناع ، ودون القدرة على تمثل موضوع التصديق وتمكنه مـن قلـب المصـدق بالخبر. وشاهد ذلك من القرآن الكريم ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات : ١٤).

٤- الإيمان : وهو درجة تبنى على ما قبلها أى التصديق بالخبر ثم تمكن موضوع الإيمان من قلب المؤمن حتى يشكل كلَّ سلوكه انطلاقا منه، والآية الكريمة التـى سبق ذكرها من سورة الحجرات تدل على ذلك كما يدل عليها قولـه تعـالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ (الملك ١٢). وكذلـك حديـث رسول الله ﷺ فى تعريف الإيمان بقوله : {الإيمان معرفة بالقلب وقول باللسان، وتصديق بالجنان وعمل بالاركان}. (ابن ماجه/ المقدمة).

٥- حق اليقين : وهو التصديق التام بالخبر عن طريق سماعه والثقـة الكاملـة فـى صدق مصدر الخبر قولاً، وعملاً ، وإيمانا لا يترك مجالا للجـدال فيـه. وشـاهده من القرآن الكريم. قوله تعالى فى سورة الحاقة (٤٩-٥٠) ﴿وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنْكُـمْ مُكَذِّبِينَ * وَإِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾. ويقول ابن كثير فى تفسير هذه الآيـة: الحق اليقين هو الخبر الصدق الحق الذى لا مرية فيه ولا شك ولا ريب" ويزيـد

"حق اليقين" عن "الإيمان" بأن هذا الخبر الذى هو فى هذ الدرجة يحمل فى ذاته دلالة عقلية على صحته وصدقه[١١٥].

٦- علم اليقين : وهو العلم الذى جمع إلى جانب صدق المصدر القوة الإقناعية بالبراهين العقلية التى تغلبت على ضدها من الشكوك وهذه الدرجة تدرك بعد تأمل وتدبر وتفكر وموازنة فتنتصر فى النهاية ويكون صاحبها عالماً بالشىء علم اليقين – وشاهد ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى فى سورة التكاثر: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ * حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ * كَلا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ * ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ (أية ١ : ٦).

٧- عين اليقين : وهذه الدرجة التى اجتمعت فيها كل ما فى الدرجات السابقة من تصديق، وإيمان ، واقتناع، وتزيد عليها جميعا دليل "المشاهدة العينية"، وهى التى تدفع بالإنسان إلى أعلى درجات اليقين، ويتبعها اطمئنان القلب وسكون النفس بما حصل فيها من معرفة. وشاهدتها من القرآن الكريم الآية السابعة من سورة التكاثر فى قوله تعالى : ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ وبها تقوم الحجة كاملة على الإنسان فيسأل عن كل شىء فى حياته من مال وصحة وعلم... الخ.

لقوله تعالى : ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ (الآية ٨ من سورة التكاثر).

فالإدراك الحسى بالمشاهدة هو فى هذه النظرية القرآنية وسيلة للمعرفة، ودليل على صحتها فى ذات الوقت. أى تبدأ به عملية التحصيل وتنتهى به عملية الإثبات أو البرهان والإقناع.

هذه النظرية القرآنية تشمل كل قوى وإمكانات الإنسان المعرفية وتضعها فى نسق متكامل لا تدنو منه أى نظرية معرفية أخرى. فهى تجمع بين الإدراك الحسى . عن طريق السمع والبصر ثم تتطور هذه الإدراكات إلى جمل معرفية بفعل العقل تؤثر فى القلب أو وجدان الذات العارفة فتصدق وتؤمن ثم تمحص هذه المعرفة عن طريق التأمل والتدبر والمقارنة بين ما حصل فى القلب من معرفة وبين الأدلة النظرية والحسية فى الكون فيحصل الإقناع أو العلم اليقينى. ثم يصبو القلب إلى درجة أرفع من ذلك حتى يقطع دابر كل شك بأن يرى بالعيان دليل ما آمن به واقتنع ليصل إلى "عين اليقين".

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

خطاب سيدنا إبراهيم المعرفي :

يمدنا القرآن الكريم بأمثلة كثيرة للعملية المعرفية منذ بدايتها إلى نهايتها، فقد بدأ إبراهيم – عليه السلام – طريقه إلى الله بإحساس تملكه يقضي بخطأ ما وجد عليه آباءه، فبحث عن الحل أي عن الدين الصحيح. قال تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام:٧٤). تلك هي الفطرة السليمة التي منّ الله تعالى بها على إبراهيم، قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾(الأنبياء ٥١).

﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (الأنعام ٧٥)، وهنا رؤية تؤدي إلى اليقين . ثم تبدأ الرحلة المعرفية لإبراهيم – عليه السلام – قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾، وهنا انتقل إبراهيم من المحسوس (رؤية الكوكب، ثم القول هذا ربي)، وكذلك رؤية الأفول، وقوله: (لا أحب الآفلين) إلى المعقول وهو أنه لا يمكن أن يكون ربا ذاك الذي يغيب أي يأفل.

﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾(سورة الأنعام : آية ٧٧).

هنا نجد إيمانا تاما بوجود الله إلا أن إبراهيم أراد أن ينتقل من الإيمان إلى الإقتناع أو يضيف إلى إيمانه قناعة عقلية تبلغه مرحلة اليقين"، وقوله ﴿لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي﴾ تعني ثقة تامة في قدرة الله على هدايته وأنه إذا ترك دون هداية لن يهتدي. هذا الإيمان نجده يتزامن ويتواصل مع محاولات إبراهيم البحث عن دليل عيان لوجود ربه: ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تشكرون﴾ (الأنعام ٧٨).

وهنا يجب أن نتأمل قول إبراهيم – عليه السلام – لقومه بعد أن رأى الشمس آفله إني برئ مما تشركون" ونسأل لماذا لم ييأس إبراهيم من البحث عن ربه في السماء فيتجه إلى الأرض أي إلى قومه وما يعبدون؟ هنا يتجلى ما أشرت إليه "بالتوفيق" الذي هو درجة من درجات الهداية ومؤد لها. فقد نظر إبراهيم ـ عليه السلام ـ إلى السماء لأن العلو في حد ذاته يدل على أن صانع هذه الأرض لا يكون

تحت ما صنعه، بل فوقه ، فالسماء إذن هى المكان الذى ينبغى عليه البحث فيه عن ربه ثم وجد الكوكب الذى تتوفر فيه إلى جانب صفة العُلو صفة الجمال والضياء التى لا تتوفر فى آلهة قومه. إلا أن الكوكب قد أفل رغم ذلك. إذن فهناك ما هو أقوى منه أزاحة ليحل محله. ثم رأى القمر بازغا أى أكبر حجما ، وأظهر من الكوكب. فظنه ربه إلا أن القمر أفل أيضًا رغم تميزه عن الكوكب، وهناك كاد إبراهيم أن ييأس من الوصول إلى ربه عن طريق حواسه فعرف أنه لن يهتدى إلى الحق إلا أن يهديه الله. ثم عاود النظر مرة أخرى إلى السماء فوجد الشمس تزيد على الكوكب والقمر فى الحجم فظنها ربه، إلا أنها هى أيضاً لقيت المصير نفسه مثل الكوكب والقمر. إن ما يلفت النظر عند تدبر هذه الآية الكريمة أن إبراهيم بعد أن أفلت الشمس وأفل معها آخر أمل له فى الهداية عن طريق البصر قد تبرأ مما كان يشرك به قومه ، فما علاقة هذا التبرؤ بأفول الشمس؟

لقد اعتمد إبراهيم فى بحثه عن الله على الحاسة التى لا ترى من الأشياء إلا كَمَّها، فالكوكب أصغر من القمر، والقمر أصغر من الشمس كما ورد فى الآية الكريمة، وكُلها مرتفعة عن الأرض، فالمقياس كمى على طول الخط. هذا المقياس الكمّى يوضح لنا علاقة أفول الشمس التى تعلو كل شيء على الأرض وهى أكبر من كل شيء على الأرض، فضلا عن أن تكون أكبر من كل التماثيل التى يصنعها قومه ويعبدونها، بالتبرؤ مما يشرك قومه. فإن كانت الشمس على كل ما لها من عظمة وعلو تأفل، فهى لا تستحق أن تكون إلها يُعبد، ومن باب أولى ألا يُعبد أى شيء على الأرض وفى مقدمتها التماثيل التى يصنعها بشر مثله، وهى بكل المقاييس أقل شأنا وفائدة من الكوكب والقمر والشمس. هنا نجد مرة أخرى استدلالا قرآنيا بما يسمى القياس بالأولى. أى إذا كانت الشمس لا تستحق العبادة فمن باب أولى ألا تستحق تلك التماثيل التى تقل بكل المقاييس عن الشمس أن تعبد. ويمكن مقارنة هذا النوع بما يسمى بالاستدلال من الكلى على الجزئى باللغة الإنجليزية (Deduction) وهو المقابل للاستدلال الصادر من الجزئى إلى الكلى أى الاستقرار الناقص (Induction) والتى عرفت منذ كانط وجون ستيوارت مل. وبعد أن يئس إبراهيم من الوصول إلى رؤية ربه وعرف استحالتها قال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾(الأنعام : ٧٩).

إلا أن إبراهيم – عليه السلام – رغم إيمانه واقتناعه الكاملين بأن الله عز وجل فاطر السماوات والأرض وهو الأحق بالعبادة دون سواه، ظل يبحث عن درجة يقين أعلى من تلك الدرجة التى وصل إليها بعد الملاحظة والتدبر وهى "علم اليقين" أن فاطر السموات والأرض لا يُرى وأنه أحق مما سواه بالعبادة . قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ (البقرة : ٢٦٠). فأراد إبراهيم بذلك أن يرى بنفسه أثرا من آثار ربه، وهو دليل عينى على أن فاطر السماوات والأرض سوف يبعث الناس مرة أخرى . فأراد أن يرى كيف تُبعث الموتى، لأنه إبراهيم عَلِم عِلْم اليقين أن الله فاطر السماوات والأرض، ودليل ذلك موجود فى الكون، وهو وجود السماوات والأرض فى حد ذاته، أما البعث فليس له دليل ينصب على الإنسان، فلم يُبعث إنسان كان قد مات حتى يؤخذ دليلا مساويا للخلق الأول. فيسأله ربُّه وهو أعلم به من نفسه : أو لم تؤمن . قال بلى ولكن ليطمئن قلبى (الآية نفسها)، وهنا اعتراف من إبراهيم أنه مؤمن ومصدق إلا أنه يريد مزيدًا من الإيمان الذى به يطمئن قلبه فكان جوابُ ربه، عز وجل، أراه كيف يحيى الموتى قال تعالى : (الآية نفسها): {فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم أجعل على كل جبل منهن جزاءا ثم أدعهن يأتينك سعيا وأعلم أن الله عزيز حكيم}. هنا رأى إبراهيم رأى العين كيف يبعث الله الموتى بل أكثر من مجرد الموت فهو يجمع شتات الميت أيا كانت أجزاؤه مختلطة بأجزاء غيره. فأطمئن قلبُ إبراهيم، وسكنت نفسه وعلم علم اليقين بأن الله عزيز حكيم. واستحق أن يكون أول المسلمين. قال تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾(الحج:٧٨)، وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا﴾(سورة الفتح : ٤).

خطاب سيدنا موسى :

يضرب الله لنا مثالا آخر بموسى ـ عليه السلام ـ الذى أراد أيضًا أن يرى. قال : ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٣).

هكذا أراد موسى أيضًا أن ينتقل من اليقين القائم على الإيمان والسمع فى قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ إلى مرتبة الرؤية التى تفيد عين اليقين رغم تكرار فعل الكلام، صيغة التفعيل "تكليما" تفيد التكرار أو التأكيد إلا أن موسى لم يطلب من ربه أن يريه أثرًا من آثاره بل أن يراه وليس فقط أن ينظر إليه، فقد ينظر الإنسان إلى شيء ولكنه لا يدركه أى لا يراه بوعى فكم من أشياء تمر أمامنا ولا نعيها رغم أنها مثلت موضوع رؤية عينية لنا. لذلك قال موسى: رب أرنى، أى اجعلنى قادرا على النظر الذى يؤدى إلى رؤيتك بعينى. فقد طلب موسى المستحيل، لأن الرؤية على هذه الحال تشترط إحاطة الرائى بالمرئى، أى شمول محيط الرؤية لحدود المرئى وهذا واضح الاستحالة عقليا لأن الإنسان بحواسه محدود والله عز وجل لا محدود لا يحيط به شيء، فكيف يحيط المحدود باللامحدود.

هكذا لم يرى موسى ربَّه ، كما كانت تهفو نفسه، وقلبه إلى ذلك ، وعلم أنه طلب المستحيل. فتاب إلى الله وقال إنه أول المؤمنين. والأولية هنا لأنه على الإيمان بأن كلمه ربه تكليما، وأنه رأى أثر تجلى ربه فى الجبل فزاد ذلك من درجته فى الإيمان ، فكان أول المؤمنين ويتساوى إيمانه بالإسلام ، فالإيمان هنا يعادل الاسلام الذى يستقر فى القلب. لذلك قال لقومه ﴿إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ﴾ (الأنعام: ١٤) والمقصود أنه أول من أسلم من قومه، وليس على الإطلاق لأسبقية إبراهيم ـ عليه السلام ـ الزمانية له.

هكذا تتكشف لنا ملامح نظرية معرفة قرآنية تبدأ من أبسط وسائل المعرفة وأبسط درجاتها وتنتهى إلى أعقدها وأرقاها. الوجود مادتها والإدراك الحسى مع العقل بكل طرق المعرفة من استدلال وبرهان واستقراء وتحليل وتركيب تتآلف فيها كل وسائل المعرفة، سمعية، وعقلية، وتشمل كل أنواع المعرفة النظرية والمجردة والتطبيقية. وتشمل كل مرحلة أو درجة معرفية فيها شروط ما سبقها.

ويمكننا أن نعرض هذه النظرية القرآنية على شكل هرم يعكس صورة تدرج المسلمين فى درجات المعرفة فيما يخص دينهم ودنياهم. فتكون القاعدة العريضة مكونة من كل "المسلمين" الذين يشهدون ألا اله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله وخاتم أنبياءه.

ويليهم مـن يقرّون هذا التصديق الفطرى ويزيدون عمن سبقهم بالتطبيق العملى لأركان الإسلام وكل ما أُمر به المسلمون. ثم يليهم "المؤمنون" حقا الذين وقر الإيمان فى قلوبهم وشكل سلوكهم الحياتى، ويطبقون تعاليمه تطبيقا روحيا لا آلياً تقليديا، ويليهم من هم فى مرتبة "حق اليقين" الذين سمعوا وصدقوا وآمنوا وعملوا بما أمروا. وتشترك هذه المراتب الثلاث فى أن وسيلتها هى الخبر والسمع النقل).

أما أصحاب "علم اليقين" فهم من اجتمع عندهم الخبر مع الجدال والاقتناع العقلى بعد التفكر والتدبر. وتلك كلها براهين عقلية نظرية إلى جانب البراهين النقلية.

أما أصحاب "عين اليقين" الذين هم على قمة الهرم المعرفى فهم من اجتمعت عندهم شروط المراتب السابقة مع المشاهدة العيانية ، وتلك مرتبة اختص الله بها بعض أنبيائه أولهم إبراهيم - عليه السلام- عندما أراه الله كيف يحيى الموتى (البعث) وآخرهم وخاتمهم نبينا محمد ﷺ حين أسرى به ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ثم عرج به إلى السموات العلا، وحيث رأى من آيات ربه الكبرى. وهذا ما لم يبلغه نبى قبله على الإطلاق.

المبحث الثالث

قواء فى آخر زمن العطاء

ولد الفكر الإسلامى مع بداية البعثة النبوية الشريفة، ثم شب وترعرع بعد احتكاكه بالفكر الإنسانى القديم التى تمثل فى التراث اليونانى والهندى والفارسى. ثم بلغ عنفوان شبابه وعطائه الحضارى بعد أن هضم ذلك الفكر الغريب وخبر أصالته وسقطاته، فوقف منه موقف الناقد الواثق المميز والمتمسك بهويته الحضارية، فعرض ونقد وصحح وأضاف وأبدع دون أن ينكر لذى فضل فضله.

ثم جرت عليه سنة الله فى خلقه، فشابه من بعد قوة ضعف، وتوقف الإبداع والعطاء، ونزل إلى التقليد والترديد، وانتشرت المختصرات والشروح على المختصرات، وانتفخت الكتب بالحواشي على الحواشي.

وشهد القرنين السادس والسابع الهجريين آخر مراحل العطاء الحضارى الأصيل فى الفكر الإسلامى. ولا أقصد بذلك ادعاء توقف الفكر الإسلامى كلية عن الظهور المتميز، فلقد شهدت بعض القرون المتأخرة ظهور مفكرين أفذاذ أبدعوا وأثروا الفكر الإنسانى بعطاء متميز فى كثير من المجالات العلمية والفكرية من أمثال شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ/١٣٢٨م) والعلامة المؤرخ الاجتماعى ابن خلدون (٨٠٨هـ/١٤٠٦م) وابن حجر العسقلانى (٨٥٢هـ/١٤٤٩م) وجلال الدين السيوطى (٩١١هـ/١٥٠٥م)، ذلك على سبيل المثال لا الحصر. إلا أن تلك الإسهامات، على قوتها، لم تمثل فى نظرى مراحل عطاء حضارى جماعى يمكن مقارنته بعطاءات القرون السابقة، خاصة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين والتى امتدت آثارها إلى القرنين الخامس والسادس الهجرى حيث نجد ابن سينا (٤٢٨هـ/١٠٣٧م) وابن الهيثم (٤٣٠هـ/١٠٣٩م) والبيرونى (٤٤٨هـ/١٠٤٨) وأبوحامد الغزالى (٥٠٥هـ/١١١١م) وابن رشد (٥٩٥هـ/١١٩٨م).

القارئ لتاريخ الفكر الإسلامى يجد ما يجده عند قراءة أى تاريخ فكرى آخر، مراحل قوة ومراحل ضعف تتابع وتتناوب، أما ما يخص الفكر الإسلامى فإنه يمكن القول بأن القرنين السادس والسابع الهجريين قد شهدا نوعين من التحولات البارزة فى تاريخه.

- التحول الأول وهو الذى يهمنا فى البحث تحول داخلى يمكن أن يُسمى محاولة عودة الروح تمثلت فى بعض العطاء المتميز بشىء من الأصالة. ويلاحظ ذلك فى مجالات الفكر الأساسية وهى علم الكلام والفلسفة والتصوف.

وأهم معالم هذا التحول يمكن أن نراها فى فكر أبى حامد الغزالى حيث انصهرت هذه المجالات الثلاثة مكونة نموذجاً فريدًا من أنواع الفكر الدينى الفلسفى. بدأ متكلما أشعريا معتزلى المنهج متأثرا ببعض فكر القاضى عبدالجبار (٤١٥هـ/١٠٢٥م) خاصة فيما يتصل بدفاعه عن مبدأ "مجرى العادة" المعارض لمبدأ العلية الذى قال به أبو الحسن الأشعرى (٣٢٤هـ/٩٣٦م) بداية ثم تبناه وأسسه فلسفيا القاضى عبدالجبار الهمذانى، وتحمس له الأشاعرة إلى أبى حامد الغزالى. وكانت آخر مراحل فكر الغزالى هى نوع من التصوف الفلسفى السنى المعتدل الذى يذكرنا فى كثير من جوانبه بالحارث المحاسبى (٢٤٣/٨٥٧م) والجنيد (٢٩٧هـ/٩١٠م) الذى تأثر بالمحاسبى وكان أستاذا للحلاج (٣٠٩هـ/٩٢٢م) إلا أن الحلاج لم يترسم طريق أستاذه.

لم يكتب الاستمرار للمنهج السنى العقلانى فى التصوف الذى أحياه أبو حامد الغزالى، ولم تعرف الفترات التالية مدرسة فكرية تنتسب إلى أبى حامد الغزالى، تحمل وتطوّر فكره.

عاد التصوف فى المشرق العربى إلى سيرته الأولى من الغلو التى عرفناها عند الحلاج فى قوله ب "الحلول" حيث تكمل النفس وتتقدس وتصبح ربانية كأنها إرادة حرة حية فى يد الله[116]. إنبعث هذا الاتجاه المغالى فى التصوف الإشراقى مع السهروردى المقتول (٥٨٧هـ/١١٩١م) الذى اتهم بالإلحاد بسبب محاولته إحياء حكمة فارس القديمة، خاصة فى كتابه "حكمة الإشراق" حيث يعرض مزيجا فلسفيا إشراقيا لَدنيا يقوم على أفكار مقتبسه من ثلاث شخصيات أساسية هى هرمس وأفلاطون وزرادشت، ويفصل ذلك فى كتابه "مشرق الأنوار" وغيره ثم أن ابن عربى (٦٣٨هـ/١٢٣٠م) الذى عرف عنه القول ب "وحدة الوجود" الذى فصّله فى كتابين من أهم كتبه وهما "الفتوحات المكية" و"وفصوص الحكم" حيث أسس فلسفته على نظرية "الكلمة أو "اللوجوس" التى يمكن أن ينظر إليها، على حسب قوله، من ثلاثة وجوه: الوجه الوجودى والوجه الصوفى والوجه الأسطورى الذى يرمز إلى

أسطورة "الإنسان الكامل"؛ وإن كان الجانب الفلسفى الميتافيزيقى أكثر غلبة عند ابن عربى، بينما القول ب "الحلول" يغلب فيه الجانب الدينى الإشراقى.

أما أهم التطورات التى حدثت فى مجال التصوف الإسلامى خلال القرنين السادس والسابع الهجريين فقد تمثل فى ظهور الطرق الصوفية لكل منها منهج محدد ونظام من الرياضيات الروحية تتميز بها كل طريقة على حدة بعد أن كانت هذه الطرق فى طور نشأتها الأولى فى القرنين الثالث والرابع الهجريين تدل على أحوال الصوفية وسلوكهم، ثم أصبحت تدل فيما بعد خصوصا فى القرنين السادس والسابع الهجريين على نظام من الرياضات الصوفية تتميز بها كل طريقة على حدة(١١٧).

ظل المشرق الإسلامى مركزًا للتصوف وعلم الكلام خلال القرون المتأخرة للفكر الإسلامى بينما انتقلت الفلسفة إلى المغرب الإسلامى مع ابن باجة (٥٣٣هـ/١١٣٨م) وابن طفيل ٥٨٢هـ/١١٨٥م)، وابن رشد (٥٩٥هـ/١١٩٨م) الذى شن هجوماً عنيفاً على فلسفة المشرق الإسلامى المتأخرة والتى كان يمثلها أبو حامد الغزالى والمعادية لفلسفة أرسطو المشائية المتضمنة فى كتابه "تهافت الفلاسفة"، فكتب ابن رشد "تهافت التهافت". إلا أن ابن رشد لم ينجح فى إحياء الفلسفة لتعيش وتزدهر من بعده، كما لم ينجح أبو حامد الغزالى فى وأد الفلسفة وعلم الكلام تماما كما كان يأمل من خلال كتابه المذكور وفى بعض المواضع من مؤلفات أخرى، بل إن أبا البركات الغدادى (٥٦٠هـ/١١٦٤م) اتهمه، فى خضم هجومه الشامل على الفلسفة والفلاسفة، بأنه دخل فى بطون الفلسفة وأراد أن يخرج منها فلم يستطع(١١٨).

أما علم الكلام فقد شهد بدأ من القرن الخامس إلى السابع الهجرى تطورًا مطردًا فى اتجاه الكلام السُّنى الأشعرى الذى كان من أشهر أعلامه، بعد أبى بكر الباقلانى (٤٠٢هـ/١٠١٢م)، أبو المعالى الجوينى (٤٧٨هـ/١٠٨٧م) أستاذ أبى حامد الغزالى، وعبدالكريم الشهرستانى (٥٤٨هـ/١٠٥٣م) وصولا إلى الفخر الرازى (٦٠٦هـ/١٢١٠م) ثم عضد الدين الايجى (٧٥٠هـ/١٣٥٥م).

وينطبق هذا القول على الكلام الاعتزالى الذى نحى منذ تلاميذ القاضى عبدالجبار الهمذانى هذا المنحنى، وظهر ذلك بوجه خاص عند ركن الدين محمود الملاحمى (٥٣٦هـ/١١٤٠م) صاحب كتابى "المعتمد والفائق" فى الأصول، وصولاً إلى تقى الدين مختار بن محمود العجالى المعتزلى النجرانى (٦٥٦هـ/١٢٥٨م؟)صاحب كتابى "الكامل فى الاستقصاء" الذى قمت بتحقيقه وقدمت له بدراسة مستفيضة، ونشره المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م). و"المجتبى" فى أصول الدين، ثم ابن أبى الحديد (٦٥٨هـ/١٢٥٧م) صاحب "نهج البلاغة"، وابن دقيق العيد (٧٠٢هـ/١٣٠٢م).

يعلق هنرى كوربان على ما آلت إليه الأمور ابتداء من القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى بقوله : "إن حالة الأمور كما تركناها فى نهاية القرن السادس للهجرة / الثانى عشر الميلادى تتصف من جهة بموت ابن رشد فى العالم الإسلامى الغربى (٥٩٥هـ/١١٩٨م)، ومن جهة ثانية بموت السهروردى فى الشرق عام (٥٨٧هـ/١١٩١م). ولكن فى ذلك الوقت كان ابن عربى قد برز على المسرح ، ولسوف يكون لأعماله الضخمة أثر بيّن قاطع، وتشير السنوات العشر الأخيرة من القرن الثانى عشر الميلادى، إلى ابتداء خط يتشعب إلى فرعين ، فينشأ عن الفرع الأول مدرستا الإسكندرية والرشدية فى الغرب المسيحى، وينشأ الفرع الثانى فى الشرق الإسلامى، ولا سيما فى إيران، حكمة الأنوار الألهية مع السهروردى، وهو الذى امتزج تأثيره بتأثير ابن عربى ولا يزال يفعل فعله حتى اليوم"(١١٩).

يمكن تلخيص هذا العرض السريع المقتضب لأهم التحولات التى حدثت فى الفكر الإسلامى خلال القرنين السادس والسابع الهجرى فى القول بأن الفلسفة اليونانية بشكل عام والأرسطية على وجه الخصوص قد عاشت أقوى عصورها المؤثرة فى الفلسفة الإسلامية خلال القرون الثلاثة من الثانى إلى الرابع الهجرية، وكان من أبرز المتأثرين بها من المفكرين المسلمين هم المعتزلة الأوائل والكندى (٢٦٠هـ/٨٧٣م) والفارابى (٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) وابن سينا (٤٢٨هـ/١٠٣٧م). تضاءل أثرها بعد ذلك لتفسح المجال أمام علم الكلام السنى الذى حمله الأشاعرة، وتصوف عقلانى حمل لواءه أبو حامد الغزالى، إلى جانب غنوصية اشراقية حملها

السهروردى ومن بعده ابن عربى مع بعض أوجه الاختلاف التى ذكرت أهمها قبل قليل. أما التحول الأخير فى تلك الفترة فكان لصالح عودة الفلسفة المشائية إلى الظهور والتأثير من خلال ابن باجة وابن طفيل وأخيرا ابن رشد. كما يمكن القول بأن المشرق الإسلامى كان يمثل مركز الثقل والإشعاع فى المرحلتين الأولى والثانية، ثم انتقل مركز التأثير إلى المغرب العربى فى المرحلة الثالثة ومنها إلى الغرب المسيحى عن طريق الأندلس، حيث فعل الفكر الإسلامى فعله فى إيقاظ العقل الأوربى من ثباته الذى غط فيه أكثر من عشرة قرون. ذلك هو ما أشرت إليه بالتحول الخارجى أو التحول الثانى.

التحول الثانى كان تحولا خارجياً تمثل فى انتقال مركز الثقل الحضارى من الشرق الإسلامى إلى الغرب الأوربى، حيث بدأت حركة الترجمة للفكر الإسلامى من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية التى بدأت فى أوربا منذ القرن الثانى عشر الميلادى (السادس الهجرى)، تؤتى أُكُلُهَا هناك كل حين.

وكان من أهم ما نتج عن نقل الفكر الإسلامى الذى احتوى، إلى جانب إسهاماته الأصيلة المستلهمة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، الفكر اليونانى بعد أن نقده وأكمله وطوّره، أن ظهر علم جديد سمّى "الاستشراق"، وقد مر هذا العلم بعدة مراحل فبدأ تنصيرياً ثم سياسيًا ثم أصبح إلى حد ما علميًا فى العصر الحديث.

وغير صحيح ادعاء الكثير من المستشرقين والمنصرين أن الغرب أخذ من الفكر الإسلامى ما ترجمه العرب والسلمون من الفلسفة اليونانية وكان بضاعتهم ردت إليهم، خطأ هذا الإدعاء، الذى قَلّ أن يوجد الآن فى الكتابات الاستشراقية الموضوعية، تثبته الحقيقة المسلم بها من كل المتخصصين فى هذا المجال من الشرقيين أو الغربيين والمتمثلة فى أن القرآن الكريم كان من أول ما أهتم بترجمته الأوربيون من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية، وكما سيأتى تفصيله فقد ترجمه روبرت الكيتونى عام ١١٤٣م كما أنجز أول قاموس لاتينى / عربى بإشراف بطرس الموقر بعد ذلك ببضع سنين. كما يروى عن مستشرق يدعى رايموند مارتين أنه كان يحفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب، وقد حاول معارضة القرآن الكريم ببعض الجمل الركيكة التى تدل رغم ركاكتها على عمق معرفته بالقرآن

الكريم (نص هذه السورة المزورة نشره "قاسم السامرائى" فى كتابه "الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية" ص٩٠). فأعاد بذلك رايموند مارتينى سيرة مسيلمة الكذاب وقدم مثالاً احتذته الآن بعض مؤسسات التنصير التى تقف وراء نشر السور المزورة على بعض صفحات الشبكة الدولية (الإنترنت).

لقد بدأت أثناء وبعد احتكاك الغرب بالإسلام والفكر الإسلامى ما سمى فى الغرب بالعصور الوسطى أو العصور المدرسية التى مهدت مباشرة لقدوم النهضة الأوربية. ولكن تفصيل الحديث عن هذه المرحلة وما تلاها يخرج عن نطاق هذا البحث، ويحتاج إلى أبحاث عديدة تعيد تقييم تلك الفترة التى كان فيها الشرق الإسلامى مسرحا لأحداث تاريخية أثرت تأثيرًا جذريًا فى تطور تاريخنا الإسلامى.

إننى أكاد أزعم أن سقوط بغداد، عاصمة أطول وأخصب خلافة إسلامية، فى عام ٦٥٦هـ/١٢٥٨م) على يد المغول، لم يكن يمثل فقط نهاية قوة التأثير الإسلامى الفعَّال فى المجال السياسى، بل كان أيضًا نهاية التأثير الإسلامى الفعَّال فى المجال الحضارى، وبداية لعصور ركود فكرى هَمَّش وجودَنا فى التاريخ الحديث، فهل من عودة للروح بصحوة فكرية إسلامية مباركة؟!!

وبعد... لقد ألهب القرآن العقول وألهم القلوب فى العام الهجرى الأول فى الجزيرة العربية وقد ألهب العقول وألهم العقول فى الغرب بعد سبعة قرون فى أوروبا، الآن وقد مرَّت سبعة قرون مثلها، فهل يحق لنا أن نأمل فى عودة الروح، وأن ندع القرآن الكريم والسنة المطهرة تلهب عقولنا وتلهم قلوبنا لتصحوا مرة ثانية؟!!

الباب الثاني

من الشرق إلى الغرب والعكس

الفصل الأول : بداية الاستشراق

المبحث الأول : العصور المدرسية

المبحث الثاني : بداية النهضة

الفصل الثاني : الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين.

ـ تعريف بالمشكلة

المبحث الأول : تعريف مصطلح الاستشراق

المبحث الثاني : مشكلة منهجية النقد

المبحث الثالث : الاستشراق والتنصير

الفصل الثالث : من الغرب إلى الشرق مرة أخرى (العصرانية ونشأتها)

المبحث الأول : عصرانية أم علمانية؟

المبحث الثاني : مراحل تطور العصرانية

المبحث الثالث : العصرانية والفكر الديني

لمحة عن مراحل تطور الفكر الغربي

ـ مشكلة الحقيقة المزدوجة

مارتن لوثر ومحاولة إصلاح الكنيسة

المبحث الرابع : العصرانية والإسلام



الفصل الأول

بداية الاستشراق

لم يكن احتكاك الشرق بالغرب بهدف التجارة هو العامل الأول فى انتقال الفكر الإسلامى إلى البلاد الأوربية التى تقع على ساحل البحر الأبيض المتوسط، ولكن الاهتمام الحقيقى للغرب بالفكر الإسلامى جاء بعد دخول العرب فاتحين لبلاد أسبانيا وجنوب إيطاليا فى أواخر القرن الأول وأوائل الثانى الهجريين، وأخص هنا بالذكر ثلاث مدن هى قرطبة وطليطلة فى أسبانيا، وصقلية فى جنوب إيطاليا. وقد ازدهرت الترجمة من العربية إلى اللاتينية فى عصرين هما عصر روجر الثانى (ت١١٥٧م)، وفريدريش الثانى (ت١٢٥٠م) وكلاهما من الملوك النورمانديين.

وتعد تلك الفترة البداية الحقيقة للاستشراق الذى يعنى دراسة الغرب لعلوم وديانات الشرق.

أما البدايات الأولى للاستشراق فيمكن إرجاعها إلى ما قبل الميلاد وبالتحديد فى فترة حملات الإسكندر الأكبر إلى الشرق (٣٢٣ق.م.) حيث لا يعقل أن يكون الاسكندر الأكبر قد بدأ حملاته على الشرق دون دراسات مسبقة لأحوال تلك البلاد ومواقعها ونظمها السياسية على الأقل. والمعروف أن بعض فلاسفة اليونان المشهورين، مثل فيثاغورس وأفلاطون كانوا قد زاروا مصر وتعلموا فى مدراسها. وما كتبه هيرودوت يثبت معرفة اليونان المتقدمة بالشرق. وإن كانت الدراسات الاستشراقية ابتداء من العصور الوسطى قد ركزت جل همها فى دراسة الإسلام والعلوم والبلاد الإسلامية.

تذكر المصادر رحلة لأحد كبار رجال الكنيسة اسمه (جربير دى أورياك) والذى أصبح بعد ذلك بابا للكنيسة تحت اسم (سلفستر الثانى) قام بها إلى قرطبة أثناء زيارته لأسبانيا فى الفترة بين (٣٥٤هـ-٣٥٧هـ/ ٩٦٧-٩٧٠م) وكان ذلك فى عهد الحكم الثانى (٣٦٦هـ/٩٧٩م) وأثرت تلك الرحلة فى هذا البابا، وحاول بعد ذلك نشر المعارف العربية فى أوربا، بغرض خدمة التبشير النصرانى بين المسلمين[١٢٠]. ويعد ذلك النشاط بداية توجه الكنيسة فى تلك الحقبة المبكرة من العصور الوسطى إلى دراسة الإسلام بهدف تنصير أهله. وقد ظل الإسلام يشغل الحيِّز الأكبر من عمل المستشرقين إلى يومنا هذا.

آنذاك كان المسلمون والنصارى واليهود يعيشون معا خاصة في المدن، وكان اليهود هم الذين قاموا بالتوسط بين المسلمين والنصارى، سواء كان ذلك في حقل التجارة أو في حقل العلوم، فكانت العلوم تترجم إلى اللاتينية بتوسط اللغة العبرية، أو الرومانية الدارجة (الإسبانية) واستمرت حركة الترجمة بهذه الطريقة أكثر من قرن(١٢١).

وتذكرنا حركة الترجمة التي قامت في طليطلة في القرن الثاني عشر الميلادي بحركة الترجمة التي قامت في بغداد في عصر المأمون (ت٢١٨هـ) ولكن الاختلاف بينهما يكمن في أن الترجمة التي حدثت عند المسلمين في عصر المأمون كانت تشمل كل العلوم ومن كل اللغات إلى اللغة العربية، بينما كانت الترجمة في طليطلة مقتصرة على العلوم العربية، أي من اللغة العربية إلى اللاتينية.

ويقال أن الترجمة كانت في بادئ الأمر تقتصر على العلوم اليونانية التي ترجمها العرب إلى اللغة العربية واستفادوا منها، وكان السبب في ذلك هو أن العلوم اليونانية كادت أن تختفي من أوربا بسبب انقطاع اهتمام الأوربيين بعلوم اليونان لعصور طويلة دامت أكثر من ستة قرون، باستثناء بعض المؤلفات الضحلة التي قام بها "مارشيانو" في القرن الخامس و"بوئتيوس" في القرن السادس الميلادي ومؤلفات "ايسيدور" في القرن السابع، ومؤلفات "بيده" في القرن الثامن الميلادي(١٢٢).

إلا أن الواقع يشهد بالاهتمام المبكر للغرب بالعقيدة الإسلامية، وخاصة القرآن الكريم والحديث الشريف، وقد سبقت الإشارة إلى ظهور أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم من العربية إلى اللاتينية في عام ١١٤٣م، قام بها أحد رجال الكنيسة يدعى "روبرت الكيتوني" بتكليف من بطرس الموقر (ت١١٥٦م) وقد تلا ذلك ظهور أول معجم عربي لا تيني(١٢٣) ويروى أن أحد رجال الكنيسة، ويدعى "ريموند مارتيني" قد تبحر في القرآن وحفظ صحيحي مسلم والبخاري(١٢٤).

وتكمن أهمية هذا القول في أن الغرب يريد أن ينفي كل أثر للإسلام في تأسيس حضارتهم الحالية وإرجاع كل أسباب التقدم إلى التراث اليوناني الذي لم يكن للمسلمين والعرب دور فيه سوى النقل إلى العربية حسب زعمهم.

أما فى القرن الثانى عشر الذى نشطت فيه الترجمة من العربية إلى اللاتينية، فقد اشتهر من بين المترجمين "دومنجو غنصالبه" (ت١١٨٠) وكانت الترجمة تتم على مرحلتين، الأولى : يترجم الكتاب فيها إلى اللغة الأسبانية العامية، وفى المرحلة الثانية: يترجم الكتاب من الأسبانية إلى اللاتينية، وكان معظم المترجمين من العربية إلى الأسبانية هم اليهود المستعربين، وكانت كثيرًا ما تكون الترجمة من العربية إلى الإسبانية شفاهة(١٢٥). وقد كانت تلك الطرق المتبعة فى الترجمة سببا فى كثير من الأخطاء.

ولقد ترجم دومنجو غنصالبة على هذه الطريقة بعض مؤلفات الفارابى وابن سينا والغزالى وابن جبيرول(١٢٦).

وقد ترجم "يوحنا الإسبانى" من العربية إلى اللاتينية بعض مؤلفات الخوارزمى (ت٢٢٠هـ)، وبفضلها انتقل الحساب الهندى إلى أوربا، والنظام العشرى فى الحساب حتى عرفت العمليات الحسابية باسم (Alguarismo)(١٢٧)، ومن الغريب أننا ترجمنا هذه الكلمة عن اللاتينية، ولم نأخذها بأصلها أى : الخوارزميات، فأصبحت اللوغاريتمات. وقد عرفت أوربا الصفر عن طريق كتب الخوارزمى، وترجم إلى اللاتينية (Cifra, Cifrum) ومنها اشتقت كلمة "شفرا" أى : لغة الأرقام التى يستعملها الدبلوماسيون، وتسمى الأعداد بصفة عامة بهذا الاسم فى اللغات الأوربية، مثل : الفرنسية والإيطالية والإسبانية(١٢٨).

أما المركز الثانى للترجمة، فقد كان بمدينة صقلية فى جنوب إيطاليا حيث بدأت الترجمة بعد استرداد النورمان لها فى سنة (٤٨٤هـ)، وكان العرب قد فتحوها سنة (٢١١هـ) على يد الأغالبة. أما التأثير العربى فقد دام طوال فترة النورمان، ويروى أن روجر الثانى (١١٥٧م) كان متأثراً فى بلاطه بمظاهر الخلافة الفاطمية بمصر، وكان يرتدى عباءة كتبت عليها كلمات بالحروف العربية الكوفية.(١٢٩)

أنشأ روجر أكاديمية كان يعمل فيها اليهود والنصارى فى ترجمة الكتب العربية إلى اللاتينية، وأصبحت هذه الأكاديمية تنافس مدينة طليطلة. ومدينة قرطبة بإسبانيا.

وهناك استمرت الترجمة من العربية إلى اللاتينية طيلة القرن الثالث عشر، وكان يأتى إليها العلماء من كل أنحاء أوربا لطلب العلم الذى ازدهر فيها آنذاك، ونخص بالذكر أحد كبار المترجمين وهو "ماركوس" الذى ترجم من اللغة العربية إلى اللاتينية بعض مؤلفات جالينوس الطبية، كما ترجمت معانى القرآن الكريم، وبعض الكتب فى علم التوحيد الإسلامى(١٣٠).

وفى عهد الفونسو الحكيم (ملك فرنسى ت ١٢٨٤م) انتشرت حركة الترجمة من العربية إلى اللغة الأسبانية الناشئة، فترجمت "كليلة ودمنه" من ابن المقفع (ت١٤٥هـ-٧٦٢م) "مختار الحكمة" للمبشر بن فاتك (ت٠٠ ٥-٦١٠٠م) وكثير من كتب الفلك. وكان لهذه الترجمات أثر عظيم ليس فقط فى تقدم العلوم فى أوربا، ولكن - أيضًا - فى نشأة اللغة الأسبانية(١٣١).

أهم المجالات:

سوف اقتصر فى الحديث عن أثر انتقال الفكر الإسلامى فى العصور الوسطى وخاصة فى القرنين الثالث والرابع عشر الميلاديين على مجالين مترابطين أدى التأثير فى أحدهما إلى التأثير فى الآخر، وهما: مجال الفلسفة، ومجال الفكر الدينى الكنسى، وأن كانت المصادر تكاد تخلو من ذكر فلاسفة مستقلين بفكرهم عن التفكير الدينى، كما هى الحال عادة فى مجتمع يسود فيه الفكر الدينى.

لقد كان للعرب دور مزدوج فى تكوين الفكر الأوربى فى العصور الوسطى المسيحية، فهو من ناحية قد حفظ وحمل إليهم العلوم اليونانية التى كادت أن تختفى تمامًا من أوربا. ومن ناحية أخرى أضاف إلى معارفهم معارف جديدة اختراعا أو تطويرا.

وفى القرنين الثانى والثالث عشر الميلاديين كانت قد ترجمت مؤلفات أرسطو طاليس، وبعض مؤلفات أفلاطويين وأفلوطين وبرقلس، فترجمت كتب منها كتاب "البرهان" من منطق أرسطو، و"السماء" والعالم"، "والكون والفساد"، و"السماع الطبيعى"، والآثار العلوية"، كما ترجم كتاب "الخير المحض" الذى نسب خطأ إلى أرسطو، بينما هو فى الحقيقة جزء من إلهيات "برقلس"، وكذلك كتاب "الربوبية" المنسوب لأرسطو طاليس(٣٢٢م) وهو على الأرجح أجزاء من تاسوعات أفلوطين

(٢٧٠م)[١٣٢]، وقد تسبب هذا الخطأ (فى النسبة إلى غير المؤلف الحقيقى) فى اعتقاد خاطئ بأن آراء أرسطو تتفق مع آراء أفلاطون (٢٤٧ق.م) فى مسألة الالهيات، وكما سبق ذكره وكما سبق ذكره فقد غاب عن الفلاسفة المسلمين هذا الأمر من أمثال الفارابى، الذى ألف فى التوفيق بني رأيي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) بناء على ما جاء فى كتاب الإلهيات، ولقد شك الفارابى فى صحة نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو لتناقضه مع فكره، ولكنه سرعان ما تغلب على هذا الشك وأرجع ذلك إلى قصور فى فهمه لفكر أرسطو.وقد أثرت الترجمات العديدة لمؤلفات أرسطو فى تغيير اتجاه الفكر الأوربى من الأفلاطونية إلى الأرسطية (أى : من الإيمان إلى العقل).[١٣٣]

وقد سبق الإشارة إلى ترجمة كتب ابن سينا مثل: المنطق والطبيعيات والنفس والالهيات، ومقاصد الفلاسفة للغزالى، ووسائل الكندى الفلسفية.

وقد تأثر المترجم "غنصالبه" بما ترجم عن ابن سينا فيما ألف بعد ذلك مثل كتابه المشهور "تقسيم الفلسفة".

أما فى القرن الثالث عشر الميلادى فنجد تأثر الفكر الأوربى أوضح مما سبق، فقد تأثروا بالإلهيات لابن سينا التى كانت بدورها متأثرة بأرسطو وأفلوطين (صدور الكون بالعقول العشرة) فاستعاض الأوروبيون بذلك عما كان موجودا فى التوراة والذى كان سائدا حتى ذلك الحين[١٣٤].

وأشهر من تأثر بالفلسفة الإسلامية هو (البرتوس الكبير) (١٢٠٧م-١٢٨٠م)، وقد أخذ عن ابن سينا قوله بأن النفس جوهر عقلى، وكذلك قوله بالعقول العشرة[١٣٥].

أما أشهر الفلاسفة الدينيين فى القرن الثالث عشر فهو "توماس الأكوينى (ت١٢٧٤م)، فإنه قد تأثر بالفلسفة الإسلامية بشكل أعمق من البرتوس الكبير، وإن كان كسابقيه ينكر ذلك التأثر فى كل كتاباته، ولم يذكر مصادره فى مؤلفاته. أول ما يظهر فيه تأثر توماس الأكوينى بالفلاسفة المسلمين هو البراهين التى أوردها لإثبات وجود الله وأقواها هو برهان واجب الوجود، وهو البرهان الثالث عند توماس، أخذه عن الفارابى وابن سينا.

وقد أخذ عنهم القول بضرورة الوحي الالهي لأن بدونه لن ينجو إلا عددا قليلاً من الناس بعد عناء، وقد يشوب إيمانهم كثير من الخطأ. وقد ذكر هذا – أيضا– ابن رشد فى كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال".

وقد أخذ عن ابن رشد أيضا مذهبه فى القول فى العقل والنقل، وكلاهما يقرر أن العقل قادر على البحث عن الحقائق شيئًا فشيئًا، ولكنه يعجز أمام بعض الحقائق الالهية(١٣٦).

وقد انتشر مذهب ابن رشد فى أوربا انتشارا منقطع النظير، وظهر تيار فكرى يسمى الرشدية اللاتينية تزعمه سيجر البربانتى (ت١٢٨١م) الذى كان يرى فى مذهب ابن رشد الحقيقة الكاملة. وأهم ما أخذ "سيجر" عن "ابن رشد" هو القول بوجود حقيقتين (حقيقة عقلية) و(حقيقة إيمانية)، وهذا فهم خاطئ لمذهب ابن رشد الذى بسطه فى كتابيه : "فصل المقال" و"مناهج الأدلة". ولقد ظل تأثير ابن رشد فى أوربا حتى القرن الرابع عشر الميلادى قويا. أما تأثيره بصفته شارحا لفلسفة ارسطو، فقد ظل حتى القرن السابع عشر الميلادى(١٣٧).

المبحث الأول

العصور المدرسية

تناولت بإيجاز شديد جانبين من أهم جوانب الفكر الإسلامى تأثيرا فى الغرب بعد ترجمة هذا الفكر إلى اللغة اللاتينية فى القرنين الثانى والثالث عشر الميلاديين، وقد اقتصرت على الناحية الفلسفية والدينية، لتعلقهما المباشر بموضوع البحث، وقد ذكرتها هنا، رغم وجودها بتفصيل أكثر فى مصادر أخرى، حتى تتصل حلقات البحث. والحقيقة الزمنية التى تهمنا فى هذا البحث تسمى: العصور المدرسية وهى داخلية فى العصور الوسطى وتنقسم إلى ثلاثة أقسام(١٣٨):–

١– من القرن العاشر إلى الثانى عشر (وتسمى العصور المدرسية الأولى)

٢– القرن الثالث عشر (ويسمى عصر ازدهار المدرسية)

٣– القرن الرابع عشر (المدرسية المتأخرة).

أما سبب تسميتها بالعصور المدرسية، فكما يتضح من الصفة "مدرسية" أنها قد عرفت بنشأة المدارس وانتشارها فى أوربا. وللعرب فضل كبير فى نشأة وتطور المدارس فى الغرب. ولكى نعرف دور العرب فى ذلك لابد لنا من التعرف على نوع المعرفة التى كانت تسود فى الغرب قبل دخول الفكر الإسلامى إليها عن طريق ترجمته إلى اللغة اللاتينية.

فالتدريس الذى هو نشاط وهدف المدرسة لابد له أن يقوم :

أولاً : على معرفة يمكن إيصالها للغير.
ثانيًا : على طريقة إيصال المعرفة للغير.

وباختصار لابد لنا من التعرف على طبيعة المعرفة، وهل يمكن نقلها إلى الغير أم لا؟، فإذا كان ذلك ممكنا فلنتعرف على طريقة إيصالها للغير عن طريق التدريس.

فإذا نظرنا إلى نوع المعرفة التى كانت تسود فى الغرب المسيحى قبل احتكاكه بالفكر الإسلامى، نجدها معرفة من نوع يسمى المعرفة الإشراقية، والإشراق يعنى أن المعرفة لا تحصل بالسؤال والجواب والجدال، ولكن توهب لبعض الناس، فهى هدية من الله، يضعها فى قلب من يريد، وهذا هو مذهب أفلاطون الذى ساد الفكر الغربى إبان عصر الآباء والقرون الأولى من العصور الوسطى، أى : إلى القرن الثانى عشر الميلادى.

ولقد انتقل هذا الفكر إلى المسيحية من اليونانية عن طريق الفلسفة الهيلنية التى تأثرت بها الكنيسة فى أوائل عصر الآباء، أى : بعد إعلان الدولة الرومانية تبنيها للدين المسيحى واعتباره دينا رسميا للدولة، على يد القيصر قنسطنطين فى النصف الأول من القرن الرابع الميلادى.

ذكرت أن أولى محاولات ربط الفكر الفلسفى اليونانى الذى اعتمد فى معظمه على العقل بالتصورات الدينية كانت على يد الفيلسوف اليهودى فيلون (٢٥ق.م-٥٠م) الذى ربط فلسفة أفلاطون بتصورات الدين اليهودى، وأدعى أن الفلسفة الإغريقية بكاملها معتمدة فى الأصل على الدين اليهودى، ثم تتابع أثر هذا الفيلسوف اليهودى حتى نجده يظهر فى تيار فلسفى كتب له القيام بأكبر الأثر فى الفلسفة

الإسلامية وهو تيار الأفلاطونية المحدثة، ورأس هذا المذهب هو أفلوطين (٢٧٠م). ومعظم ما أتى به هنا الفيلسوف هو تطوير لمذهب أفلاطون وتطويعه للتصورات الدينية، وخاصة فيما يتصل بنظرية الخلق، أى: كيفية صدور المخلوقات المادية عن الخالق الواحد اللامادى، وهذا ما فسره بما يعرف في الفلسفة بنظرية العقول العشرة التى تتوسط بين الله الواحد، الخير المطلق، والموجودات المادية الكثيرة. وقد كانت مشكلة تفسير صدور الكثرة عن الواحد، أو المادى عن اللامادى هى إحدى المشكلات الكبرى التى لم تستطيع الفلسفة اليونانية حسمها وحلها بشكل قاطع، فجاء تفسير أفلوطين أقرب إلى التصورات الدينية فى الشرق، وفى الوقت نفسه متبعا فكرا فلسفيا وترتيبًا منطقيًا فى جميع مراحله. وقد كان أفلوطين يميل إلى التصوف ولا يعتمد على الجدل العقلى الذى كان عند أرسطو طاليس (٣٢٢ق.م)، وقد وجد أفلوطين مذهب أفلاطون (٣٤٧ق.م) أقرب إلى ميوله، فسار فى طريقه وطوره، ولذلك سمّى مذهبه بالأفلاطونية المحدثة، رغم أنه ليس مؤسسها الأول.[١٣٩]

ونترك أفلوطين لننتقل إلى أول مفكر مسيحى يربط بين المسيحية والفلسفة وهو القديس أوغسيطن (٤٣٠م) من شمال افريقيا فى مدينة طاغشت، وقد افتتن هذا المفكر المسيحى بفلسفة أفلوطين بعد أن تنقل بين والشك والمانوية، وبعض التيارات الفلسفية التى كانت فى عصره وعن طريقه ازدهرت هذه الفلسفة الأفلوطينية من جديد وتبنتها الكنيسة لتفسير تعاليمها الدينية[١٤٠]. ثم جاء عصر الظلام مرة أخرى واستمر حتى جاء القديس أنسلم (ت١١٠٩م). وقد استمرت المعرفة اشراقية ابتداء من : فيلون إلى أفلوطين إلى أوغسطين، وحتى "انسلم" فى بداية القرن الثانى عشر الميلادى، أى العصور المدرسية الأولى.

إن المعرفة كانت طوال القرون التى سبقت احتكاك الغرب بالإسلام معرفة اشراقية لا تعتمد على الجدل العقلى، مما جعل تحصيلها عن طريق التفكير والنظر المستقلين مستحيلا، لأن العلم، حسب هذا الاعتقاد، يوهب لبعض الناس دون غيرهم.

بينما جاء الإسلام ليكرم الإنسان بالعقل ويأمره بالحفاظ عليه واستخدامه فيما ينفع الناس من العلم.

ولنعد الآن إلى الفكر الإسلامى الذى انتقل إلى الغرب، فنجد - كما سبق القول - أن أول ما ترجم هو، القرآن الكريم ثم كتب الفلسفة التى ترجمت عن اليونانية، والتى كان لأرسطوطاليس فيها نصيب كبير وخاصة أنها كانت تتميز بالعقلانية، وتتعرض لمسائل جعلت أساسا للعلوم الطبيعية، بينما كان تأثير أفلاطون وأفلوطين فى الآلهيات وخاصة عند الفارابى، وابن سينا، أكبر من تأثير أرسطو، فيمكن القول: أن المسلمين نقلوا واستفادوا من أفلاطون فى الفلسفة، ومن أرسطو فى العلوم الطبيعية، وإن كان تأثير أرسطو فى الفلسفة لم يكن غائبا تماما فى الفكر الإسلامى، وقد ظهر فى أجلى وأقوى صوره فى فلسفة "ابن رشد" التى كانت أقوى الترجمات من العربية إلى اللاتينية فى مجال الفلسفة، فاق أثر الكندى والفارابى وابن سينا، والغزالى. وقد انطلق هؤلاء الفلاسفة المسلمون من موقف الإسلام من العقل وتقريره لقدرته على التفكير وتحصيل العلم الكونى بل وجعل التفكير فريضة على كل قادر.

وأود أن أنبه هنا إلى شيء هام قد يغيب عن الأذهان أحياناً كثيرة، وهو أن الغزالى فى عرضه ونقده للفلسفة كان يعتمد فى فهمه لها على الفلاسفة العرب ولم يعتمد على الأصول اليونانية أو الترجمات عنها، فكأنه رأى الفلسفة اليونانية بأعين فلاسفة الإسلام الذين سبقوه خاصة الكندى والفارابى وابن سينا. وعندما ترجمت كتبه إلى اللاتينية، أخذت على أنها تتضمن الفلسفة اليونانية الأصيلة، ولم يكن هذا هو الحقيقة، لذلك أود هنا أن أنبه إلى أن الفلسفة اليونانية التى أخذها الغرب لم تكن يونانية خالصة فى أول الأمر، ولكنها كانت مخلوطة بتصورات دينية إسلامية، إلى جانب تصورات نسبت خطأ إلى غير أصحابها، وكل هذا نقل إلى الغرب بحالته تلك.

ثم لننظر فيما ترجم من شروح ابن رشد على أسطو طاليس، وهى ثلاثة أقسام: شروح مختصرة، وشروح متوسطة، وشروح كبيرة أو مستفيضة، وقد ترجمت جميعها إلى اللاتينية ، وأصبحت المرجع الأكبر لمعرفة فكر أرسطو طاليسن ولكن الأبحاث الأخيرة التى قام بعض المستشرقين أثبتت أن ابن رشد لم يكن ناقلاً أو شارحا فقط، بل أضاف الكثير من عنده ونسبه إلى أرسطو لاعتبارات اجتماعية، أو دينية.

وخلاصة ذلك أن ما عرف الغرب في العصور الوسطى عن أرسطوطاليس عن طريق ابن رشد لم يكن -أيضًا- خالصاً لأرسطو، ولكن كانت فيه أفكار جديدة أضافها ابن رشد.

إذن قد عرف الغرب أرسطو مختلطا مرة ومُطوَّرا مرة أخرى، وعرفوا نظريته في المعرفة التي كانت تقوم على أساس من الإقناع العقلى المنطقى، وهذا الأساس جعل نقل المعرفة من العالم إلى الطالب ممكنًا، أى : أن التدريس أصبح بهذه الطريقة ممكنا، وهذا ما بنيت عليه مناهج التدريس، وافتتحت لأجله المدارس، وسميت على أثره العصور الوسطى بالعصور المدرسية، وقسمت إلى أولية وعالية ومتأخرة حسب قوة تأثر التدريس في ذلك العصر بالطريقة الجدلية.

وفي تلك العصور اشتد النزاع بين التيارين الأفلاطوني والتيار الأرسطي وكان التيار الأرسطي يسمى بالجدلى (Dialectic) والتيار الأفلاطوني بالإشراقى أو الغنوصى (Gnostic)[141]. وقد تبنى التيار الأفلاطونى المذهب المسيجى الذى يدعى الفرنسيسكانية (نسبة إلى فرانس الأسيسى ت ١٢٢٦م)، وتبنى التيار الأرسطى (الجدلى) المذهب الذى يدعى دمينيكان (نسبة إلى القديس دومينيكوس ت ١٢١٦م)، ويسمى هذان التياران باسمين آخرين، وهما :

- الدومنيكان : وزعيمهم توماس الأكوينى (ت١٢٤٧).
- الفرنسيسكان : وقد عُرفوا أيضاً بالإسميين وقد عُرفوا بالواقعيين، وزعيمهم بونافنتورا (ت١٢٧٦)[142].

وجاءت هذه التسميات تبعا لموقف كل فريق منهم من قضية وجود الكليات.

مشكلة الكليات :

والكليات هى عبارة عن المعانى المجردة مثل : إنسان وحصان، أى: هى الأجناس والأنواع مقابل الأفراد. وكان السؤال : هل هناك وجود حقيقى للأجناس والأنواع بمعزل عن الأفراد، أم أن وجودها ذهنى فقط؟[143].

ويجب أن ننتبه إلى أهمية هذا السؤال بالنسبة إلى الحقائق الدينية بصفة عامة، وبالنسبة للأشياء غير المحسوسة بصفة خاصة، أى : أن هذا السؤال ليس فلسفيا خالصاً؛ بل هو دينى، ويترتب عليه الإيمان بحقائق دينية أساسية. وقد أهتم

المسيحيون بهذه القضية لأنها تتعلق بمحاولة إثباتهم للتثليث، ولكن هذه القضية كانت -أيضًا- تناقش فى الإسلام، وقد كانت لها أبعاد دينية تختلف عن نظيراتها فى المسيحية. فالأجناس والأنواع، هى عبارة عن مجموعة صفات مشتركة بين أفراد مجموعة معينة، فالإنسان -أيا كان- لونه أو جنسه تجمعه صفات مشتركة مثل القدرة على الكلام والسير والجلوس...الخ. له رأس ويدين، ويسير على قدمين إلى آخر ذلك من صفات مشتركة بين بنى البشر جميعهم، أى : أن هناك صورة كاملة للإنسان موجودة فى ذهن كل إنسان تنطبق على كل أفراد الإنسان، وإن كانت الأفراد تختلف فى بعض الصفات الخاصة عن البعض الآخر، فأنت إذا قيل لك ما هى مواصفات الإنسان فستتصور إنسانا فى ذهنك وتصفه بما ينطبق على كل إنسان، ولن تقول مثلا أنه أسود، أو أنه قصير أو طويل أو عجوز أو شاب إلى آخر هذه الأشياء التى تميز فردا عن الآخر، لكنها لا تميز الإنسان عن الحصان مثلاً.

فالسؤال الذى دار حوله الخلاف هو : هل لهذا الإنسان الكلى (الموجود فى الذهن) وجود حقيقى، أم أنه لا يوجد سوى فى الخيال فقط؟

وأهمية الإجابة على هذا السؤال تكمن فى أن الوجود الحقيقى للمعرفة يتضمن الوجود الحقيقى للمعروف، أى : موضوع المعرفة، فإذا كنا نعرف الله مثلا، فإن وجود معرفتنا لله وجودا واقعيا يتضمن أو يثبت لنا أن موضوع معرفتنا هذه، وهو الله، موجود وجوداً حقيقيًا، وهذا هو البرهان الذى اعتمد عليه "أوغسطين" فى إثبات وجود الله الذى ترتب عليه اهتمام المسيحيين وخاصة الفرنسيسكانيين فى إثبات صحة الوجود الواقعى للأجناس والأنواع، وسائر الكليات، ولكنهم فى العصور الوسطى أرادوا فى الدرجة الأولى أن يثبتوا به "التثليث" الذى لم يوصلهم إليه العقل والجدل(١٤٤). أما إنكار الوجود الواقعى للكليات قد يترتب عليه إنكار الوجود الواقعى للتثليث وأنبه إلى شيء مهم جدا وهو أن معارضى هذا التيار أقصد الدومينيكان أمثال توماس الأكوينى (ت١٢٧٤م) لم يقصدوا برفضهم الوجود الواقعى للكليات واعتباره وجودا إسميا فقط، أن يرفضوا التثليث، ولكنهم كانوا يقولون بأن الإيمان بالتثليث لا يمكن إثباته بالعقل لأن التثليث حقيقة إيمانية لابد أن يؤمنوا بها دون سؤال.

وهنا يظهر تأثر توماس الاكوينى والتيار الدومينيكانى بما فهم خطأ عن الفلسفة الإسلامية من ازدواجية بين الحقيقة العقلية والحقيقة النقلية، والتى فهمت خطأ عن الفارابى ومن تأثر به من بعده، وكذلك عن ابن رشد الذى حاول التوفيق بين الحقيقتين فقال بظاهر وباطن للحقيقة الواحدة فى القرآن الكريم(١٤٥)، كما قال سابقه "الفارابى" بحقيقة واحدة يصل إليها الفلاسفة وحدهم أما العامة فيحتاجون إلى نبى يبلغهم بها(١٤٦).

المبحث الثانى

بدايات النهضة الأوروبية :

وانتقل إلى ما يسمى بعصر النهضة، وتمتد من نهاية القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر، وتنقسم ـ أيضًا ـ إلى ثلاثة أقسام : النهضة الأولى، والنهضة الثانية، والنهضة المتأخرة فى القرون (١٤،١٥،١٦). وتعنى كلمة "نهضة" البعث من جديد. وتشير هذه الكلمة إلى أن أوربا قد بعثت من جديد، وتحررت من السلطة الغيبية، وأخذت بأسباب العقل. ولا يذكر المؤرخون لهذه الفترة ما للفكر الإسلامى من فضل فى تلك الصحوة المفاجئة، وهذا الدور الذى لعبه الفكر الإسلامى فى تلك الصحوة، أو البعث الجديد، أو النهضة، وخاصة مؤرخو الفكر الدينى المسيحى حتى القرن التاسع عشر الميلادى.

ويعترف بذلك معظم مؤرخى العلم فى الوقت الحاضر، أو على الأكثر منذ بداية هذا القرن العشرين. وقد كان الرأى السائد عند مؤرخى العلم فى الغرب أن العرب ما كانوا سوى نقله أمناء للتراث اليونانى. ثم بدأ فى نهاية القرن الماضى اتجاه جديد بين مؤرخى العلوم الطبيعية يعترف للفكر الإسلامى بالأصالة فى كثير مما جاء إلى الغرب مع الفكر اليونانى، وغيره ، وأهم هؤلاء المؤرخين هو: أيلهارد فيديمان (ولد سنة ١٨٥٢م وتوفى فى يناير سنة ١٩٢٨م)(١٤٧).

وأضيف إلى ذلك العالم المستشرق (نوجيبور Neugebauer) الذى عاش فى هذا القرن، بالإضافة إلى كثير من العلماء مثل : هارتنر (Hartner) الألمانى المعاصر فى كتابه "شرق وغرب" الذى توفى قبل عدة سنوات، و"جوزيف شاخت

(J.Schacht) الذى قام بدراسة عن ابن النفيس وسرفيتوس وكولومبيا، نشرت فى مجلة الأندلس سنة ١٩٥٧م.

وأعود إلى مصطلح "عصر النهضة" وأذكر أهم شخصيات علمية عرفت فى تلك الفترة، منها : ماكيافلى (ت١٥٢٧م)، وكوبرنيكوس (ت١٥٤٣م) وجاليليو (ت١٦٤٢)، جيراردوبرونو، وهذا الأخير قد أعدم فى (١٦٠٠/٢/١٧) بسبب آرائه العلمية المتحررة الجديدة، وكذلك فكره الفلسفى الذى أتحدث فيه نتائج العلوم الطبيعية مع الفلسفة الأبيقورية والرواقية والأفلاطونية المحدثة، وخرج منها بعقيدة اتحاد الله بالعالم أو الطبيعة (Panthismus)[١٤٨]، وكان ذات المصير ينتظر جاليليو(١٦٤٢م) الذى آمن بقول كوبرنيكوس (١٥٤٣م) بدوران الأرض حول الشمس، وليس أن الأرض هى مركز الكون، كما كانت تعتقد الكنيسة، لولا أنه سحب قوله هذا أثناء المحاكمة دون اقتناع فقط كى ينجو من الإعدام. ويروى أنه بعد خروجه من المحاكمة قال لمستقبليه أنها تدور رغم أنف الجميع [١٤٩].

هذه الأحداث تعطينا صورة عن سلطان الكنيسة المطلق، الذى امتد عبر القرون الوسطى إلى نهاية عصر النهضة الأوربية، وهو كما نرى اتجاه معارض للعلم، وهنا يكمن سؤال خطير له أثر بالغ الأهمية فى ظهور العصرانية (العلمانية) فى أوربا، وفى هذا الوقت بالذات، وهو:

لماذا عارضت الكنيسة بشدة كل نتائج العلوم الطبيعية التى لم تتفق مع تصوراتها الدينية؟ والسؤال بأسلوب آخر: ما هو السبب فى محاربة الكنيسة للعلم والعلماء؟

ويجرنا هذا السؤال إلى طرح أسئلة أخرى لها أثر خطير فى تاريخ الفكر الغربى وتطوره، فمثلا :

لماذا لم تبدأ هذه النهضة فى القرون العشرة السابقة على احتكاك الغرب بالفكر الإسلامى فى العصور الوسطى المسيحية لو لم يكن للفكر الإسلامى الأثر الأكبر فى حدوثها؟

لماذا لم تظهر العصرانية (العلمانية) فيما قبل هذا الاحتكاك؟

من الناحية النظرية: نرى أنه كان فى الإمكان الاهتمام بالعلوم اليونانية القديمة، ومحاولة ترجمتها إلى اللاتينية مثلا قبل أن يترجمها المسلمون. أما مسألة

الحصول عليها فلم تكن مستحيلة، لأنها كانت موجودة فى مناطق من الشرق دخلتها المسيحية. فقد ترجم كثير منها إلى اللغة السريانية، وأهم الذين قاموا بترجمتها إلى اللغة العربية كانوا نصارى، فضلا عن أن كثيراً من هذه الكتب موجودة فى روما قبل أن يطلبها هارون الرشيد من الحاكم الرومانى الذى رحب واستجاب لطلب الخليفة للتخلص منها.

الإجابة على تلك الأسئلة توضح لنا موقف الكنيسة من العلم وتحصيله، والذى يختلف فى جوهره ومظهره عن موقف الإسلام من العلم، فنرى ما نتج عن موقف الكنيسة من العلم وهو ما يسمى بعصور الظلام، التى امتدت حتى رأوا نور الإسلام، وحتى بعد ما رأوا ذلك كانت خشيتهم أكبر، لأن العلم سيأتى على سلطانهم، وهذا ما يفسر لنا لجوء الكنيسة إلى العنف، أى : اضطهاد ومطاردة وإعدام العلماء حتى القرن السابع عشر الميلادى، بعد اتهامهم بالزندقة. كما توضح الإجابة بما لا يدع مجالاً للشك أن هذه النهضة لم تكن ممكنة دون الاحتكاك بالحضارة الإسلامية عقيدة وفكرًا.

الآن اقتربنا من نقطة أخرى أصيغها فى سؤال.

هل كان للإسلام دور فى ظهور العصرانية (العلمانية) فى الغرب.

وما هو هذا الدور إذا كانت العصرانية لا تتفق بحال من الأحوال مع الإسلام؟

رغم أن الإجابة على تلك الأسئلة أصبحت بعد هذا العرض السريع لظروف تطور الفكر الغربى تبدو سهلة، إلا أنها فى الحقيقة تحتاج إلى مزيد من البحث وتقصى الحقائق والتدقيق لمضمونها. تلك الأسئلة تساعدنا على تفسير تلك الأحداث التى حدثت فى أوربا ضد سلطة الكنيسة المطلقة، والتى أدت إلى انقسام الكنيسة إلى كنيسة كاثوليكية، وأخرى بروتستنتيه (أى : معارضة) على يد مارتن لوثر (١٥٤٦م) فى ألمانيا، وكالفن (١٥٦٤م) فى سويسرا.

أقول: لقد كان الاحتكاك الغربى بالإسلام فى العصور الوسطى عن طريق الحروب الصليبية وعن طريق الترجمة من العربية إلى اللاتينية لمعانى القرآن الكريم ولمعظم ما جاءت به عقول إسلامية فى شتى مجالات العلوم الإلهية

والطبيعة أكبر الأثر فى ظهور تلك الأحداث وذلك التطور العجيب الذى مهد للتفوق الحضارى الحالى، الذى نحتل أمامه الآن وبكل أسف وأسى الموقع الأسفل.

وأحب أن أؤكد هنا : أننى لا أذكر ذلك من باب الفخر بالماضى، والبكاء على الأجداد، ولكن محاولة متواضعة لطرح أسئلة على كل من يعمل فى مجال تاريخ الفكر تكون إجابتها تعديلا وانصافا لمكانة الفكر الإسلامى فى تاريخ الفكر الإنسانى العام، ولعلنا، وهذا جُل أملى، نقف مع أنفسنا وقفة متأملة، ونحاسبها ونعترف بتقصيرنا. ولكن لا يكفى الاعتراف بالتقصير، فالثواب لا يأتى فقط بالابتعاد عن ارتكاب المنكر، والاعتراف بالذنب حين وقوعه، ولكن بتجنب أسبابه والاتجاه إلى العمل الإيجابى.

إن البكاء على الماضى لن يفيد، ولن يضع أقدامنا على طريق التقدم، فقط العمل الجاد والأخذ بأسباب الرقى الفكرى الذى هو من صميم العقيدة الإسلامية دون خوف من الوقوع فى خطأ.



الفصل الثانى

الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين

كثر الحديث فى العقدين الأخيرين من هذا القرن العشرين عما يسمى فى بلادنا "ظاهرة الاستشراق"، شارك فيه المتخصص وغير المتخصص، من يعرف لغات الاستشراق ومن لا يعرفها ، فجاء معظم الحديث نقولا عن نقول أخذت عن ترجمات فيه الصواب والخطأ، وأصبح ميدان الاستشراق أو كاد حلاً لمن أراد التأليف السريع لا يتطلب من طالبه سوى جمع بعض ما سبق، وتوليفه وتزيينه بعناوين جذابة ترضى ذوق متوسطى الثقافة.

إنك لا تكاد تجد بحثًا عن الاستشراق لا يرجع الاستشراق إلى الاستعمار والتنصير والمكر والصراع وما شابه ذلك من كلمات مثيرة كثيرًا ما تخرجه عن المنهج العلمى الذى يدعيه المؤلف ويرجوه القارئ ، وكأن الاستعمار والتنصير والمكر والصراع لم يكن لها وجود قبل ظهور الاستشراق، أو أن الاستشراق لم يبدأ قبل الإسلام، أو كأن الاستشراق لا عمل ولا هدف له سوى الكيد للإسلام فترادف فى مفهومنا مصطلح الاستشراق مع الكفر والعداء والصهيونية والماسونية، وكل ما نظن فيه السوء ونتوجس منه الشر.

هذا الفهم القاصر للاستشراق سهّل لنا تعليق كل أسباب انحطاطنا وتخلفنا على هذا المشجب متعدد الألوان، فتارة لونه الغزو الفكرى، وتارة التغريب الثقافى، وتارة أخرى التنصير، أو التبشير، والعصرانية، وحدد لنا مسبقًا أساليب بحثنا فيه التى أبعدت كثيرًا من الأبحاث عن الموضوعية العلمية فصرنا نبحث فيه فقط عن السلبيات فنضخمها، وإذا تعثرنا صدفة ببعض الايجابيات حططنا من قيمتها وسوّأنا القصد من ورائها ، وقذفنا كل من يحاول إعطاءها قدرها التزامًا بالمنهج العلمى بشبهة التعاطف والتعاون والتحيز معهم. وقد يصل حماسنا لفهمنا وتصورنا وما نتبناه دون غيره إلى التشكيك فى عقيدته.

لقد كثرت المؤلفات التى تضع فى عين اعتبارها إرضاء مستوى معين من القراء وطال عصر هذا النوع من المؤلفات حتى أصبحنا غرباء عن المنهج العلمى

فلم نعد نحسنه، وإن ابتغيناه، وتضاءل عدد أنصاره ومتقنيه، وضعُف شأنهم وقِل شهرتهم، فاضطر بعضهم على مضض أن يدخل بعلمه سوق الاستهلاك المحلى، وتعفف البعض الآخر عن ذلك فتضاءل عطاؤه بل ورغبته فى العطاء. إن الاستشراق "علم" تعمقت جذوره، واتسعت مجالاته، واختلفت موضوعاته وتعددت مناهجه، وتحددت ضوابطه.

إن من ينكر علاقة الاسشراق لكل ما ينسب إليه فى كتاباتنا، الاستعمار والتنصير فى مقدمتها، يرتكب خطأ لا شك فيه ولكن من يقصر الاستشراق على كونه مساعدا للاستعمار والتنصير لا يقل خطأه عن الأول.

فالاستشراق وإن كان قد نشأ بالفعل فى أحضان الكنيسة وكان الكيد للإسلام أهم أهدافه، إلا أن هذه النشأة الأولى، وأقصد هنا نشأة الاستشراق الأكاديمى، من العصور الوسطى إلى عصر التنوير، (القرن الثامن عشر)، بخلاف الاستشراق الفردى أو الشخصى غير المنظم، قد فقدت كثيرًا من تأثيرها على تطور هذا العلم حتى أنه قد وصل هذا التأثير إلى مرحلة غاية فى الضآلة. وليس هذا فقط بل تحول عمل الاستشراق فى بعض البلدان الأوروبية إلى مجال نقد الكنيسة، وظهر صراع أو قل تنافس ومزاحمة بين المستشرقين والثيولوجيين الذين يهتمون بالدراسات الشرقية والإسلامية على وجه الخصوص. وأكثر من ذلك، فلقد تأثر بعض الثيولوجيين النصارى بكتابات بعض المستشرقين فشاركوهم موقفهم النقدى من الكنيسة التى ينتمون إليها اقرأ مثلاً كتاب: "دروس قرآنية للمسيحيين" للثيولوجى الألمانى المعروف "باول شفارتزناو"[١٥٠]، حيث يظهر ما فى القرآن الكريم من معلومات صحيحة عن المسيحية الأولى (الأصلية)، واقرأ كتاب "صورة عيسى فى القرآن الكريم" للثيولوجى الفنلندى "هايكو رازينين"، الذى أكد فيه أن القرآن الكريم، كرَّم عيسى - عليه السلام ووصف حقيقته بشكل دقيق يفوق ما جاء فى مؤلفات المسيحيين الدينية.

وأقرأ كتاب "الإسلام" للمستشرق الفرنسى "أندريه ميكيل" الذى عرضه فيه لتاريخ "الإسلام منذ البعثة إلى عهد عبدالناصر" بأسلوب علمى فيه قدر كبير من الموضوعية. وأقرأ فى كتاب "المسيحية وديانات العالم" القسم الخاص بالإسلام والمسيحية ما ذكره مؤلفه الرئيسى الثيولوجى المعروف "هانس كونج" ناقدًا لأهم

تعاليم المسيحية الكنسية، مادحًا لكثير مما جاء فى القرآن الكريم، ومقدرًا للنبى محمد ﷺ، وكذلك ما كتبه المستشرق المعروف "جوزيف فان إس" فى عرضه لوجهة نظر الإسلام فى الكتاب نفسه من أن الإسلام قد فهم خطأ فى الغرب وأنه يختلف تمامًا عن الصورة التى تنقلها كثير من المؤلفات ووسائل الإعلام الغربية.

وأقرأ ما كتبته المستشرقة "زيجريد هونكه" فى كتابها "شمس الله تشرق على الغرب" وكتاب "جمال على معطف القيصر"، ثم كتابها الأخير "الله ليس كمثله شئ" ترد فيه على أهم الشبهات التى تثار ضد الإسلام فى الغرب، وتأخذ موقفًا واضحًا إلى جانب الحق الذى ينصف الإسلام.

أضف إلى ذلك تلك الدراسة القيمة والجهود الضخمة الذى قام بها بعض المستشرقين الألمان المعاصرين، على رأسهم أودو توروشكا تحت إشراف المرحوم الأستاذ الدكتور عبدالجواد فلاتورى (ت١٩٩٧م) مدير أكاديمية العلوم الإسلامية بمدينة كولن (ألمانيا الغربية). وتناولت المقررات المدرسية الألمانية فيما يتعلق بالإسلام، فأظهرت التصورات الخاطئة فيها وذكرت تصويبها فى ثمان مجلدات، وانتقل ميدان هذا العمل إلى المقررات المدرسية فى كل من النمسا وفرنسا والأمل قائم فى أن كل الدول الأوروبية الأخرى.

وقد ظهر فى العقد الماضى صراع بين الثيلولوجين الناقدين للكنيسة المتأثرين ببعض من كتب بانصاف عن الإسلام، والثيولوجيين المحافظين انعكس فى بعض المؤلفات وندوات الحوار التى كان موضوعها الرئيسى حوار الإسلام مع المسيحية، اذكر منها على سبيل المثال ندوة شاركتُ فيها، عقدت فى يونيو ١٩٨٥م، بجامعة "توبنجن"، تحاور فيها "هانس كونج" الثيولوجى الكاثوليكى سابق الذكر مع الثيولوجى البروتستنتى المعروف "باننبرج" من جامعة ميونيخ ، انتهت بخلاف كبير بين وجهات نظريهما حول تفسير بعض التعاليم الدينية المسيحية أهمها دار حول "البعث بعد الموت"، ومقارنته بالتصور الإسلامى للبعث.

وقد عرف التاريخ الوسيط والمعاصر نماذج لثيولوجيين كانوا مع تحاملهم على الإسلام من أشد ناقدى الكنيسة بدءًا من "مارتن لوثر" (ت ١٥٤٦م) الذى وصف الكنيسة بأنها كنيسة الشيطان إلى الثيولوجى المعاصر "كارل هاينز ديشنر" الذى بدأ مشروعًا ضخمًا أسماه "التاريخ الإجرامى للمسيحية، نشر منه حتى الآن

ثلاثة مجلدات خصص منها لتحريف الكتب المقدسة الجزء الأول والأكبر من المجلد الثالث. ويخطط لإصدار أكثر من عشرة مجلدات يؤرخ فيها للجرائم التى ارتكبتها الكنيسة فى حق الإنسانية منذ بدايتها إلى القرن العشرين.

لقد ظهر فى الاستشراق الأوروبى بصفة عامة، والألمانى بصفة خاصة تيار جديد ينزع إلى رؤية جديد للإسلام تتخلى إلى حد بعيد عن النظرة المذهبية أو القومية أو العرقية وتحاول دراسة الإسلام باعتباره ظاهرة اجتماعية أو حركة إصلاحية استهدفت تحرير الإنسان من تصورات قديمة لا تتفق مع مكان الإنسان فى هذه الطبيعة. ورغم أن الحكم على الإسلام بأنه مجرد حركة إصلاحية ظهرت فى ظروف اجتماعية معينة وسعت للوصول إلى أهداف إنسانية محددة لا يقبله أى مسلم، لأن المسلم يرى فى الإسلام منهجًا إلهيًا جاء لإصلاح البشرية فى كل مكان وزمان ، أى يتخطى حدود فعل الظاهرة الاجتماعية ليصبح آخر مراحل تطور الإنسان، إلا أن مجرد ظهور هذا الاتجاه فى بلاد كانت إلى عهد قريب تنكر كل صفة إيجابية للإسلام، ومجرد محاولة أتباع هذا التيار الجديد دراسة الإسلام بقدر من الموضوعية هو تطور يستحق الدراسة والتقويم تمهيدًا لمحاولة استثماره لصالح الدين الحنيف الذى يتضمن صلاح الإنسانية جمعاء.

ويعتبر المستشرق الألمانى فرتزشتبات (برلين) من أوائل من خطا فى هذا الاتجاه ووضع معالمه الأولى، ثم تبعه البرشت نوت (هامبورج) (ت١٩٩٨م) وباربار يوهانس (برلين). أما المستشرقة المعروفة أنامارى شيميل (بون) فهى تذهب إلى أبعد من ذلك فى دفاعها عن الإسلام فى كل كتاباتها ومحاضراتها حتى أشيع قبل عشر سنوات تقريبًا فى بعض الصحف الألمانية أنها قد أسلمت، وفى حديث خاص معها لم ترد تأكيد هذه الشائعة ولا نفيها، وأصرت أن تحتفظ بذلك لنفسها، إلا أن كثرة ذكرها لعبارات الحمد والثناء والتسبيح التى يرددها المسلمون تؤكد لى أنها مسلمة فى قلبها وإن لم تعلن ذلك. فهل حظيت هذه الظاهرة فى كتاباتنا الكثيرة بأى قدر من الاهتمام؟ وهل مجرد تكرار ما كتب قبل أكثر من خمسين عامًا عن الاستشراق أهم وأجدى من دراسة هذا التطور العلمى الجديد فى ساحة الدراسات الاستشراقية الغربية؟!

المبحث الأول

تعريف مصطلح الاستشراق :

غنى عن الإعادة فضلاً عن الإضافة أن "الاستشراق" يدل على الدراسات التى تتناول علوم الشرق بالبحث والدراسة. ولا خلاف على ذلك بين أهل الاختصاص. وإنما الخلاف المعروف فى هذا المجال هو حول تعريف "المستشرق" الذى يبدو لأول وهلة غاية فى البساطة فهو هذا العالم الذى يقوم ببحث ودراسة الشرق. إلا أن الأمر يزداد تعقيدًا إذا حاولنا أن نعمم هذا التعريف على كل من يدرس ويبحث فى علوم الشرق، ومن هنا فضل البعض قصر هذا التعريف على غير الشرقيين الذين تخصصوا فى دراسة الشرق استنادًا إلى التركيب اللغوى لكلمة "استشراق". فأصل الكلمة كما هو معروف "شرق"، والمقطع الأول المكون من حرف أ، س، ت يضاف إلى الفعل ليدل على الطلب بشكل عام وطلب شىء غير موجود لحظة الطلب بشكل أدق، فكلمة أستأذن "تعنى طلب الإذن الذى تحتاجه، واستغفر" طلب المغفرة التى يحتاجها وهكذا، بذلك يستحيل كون العالم الشرقى مستشرقًا لأنه شرقى أولاً، وعالم بعلوم الشرق ثانيًا، فماذا بقى له أن يطلب لكى يطلق عليه اسم "مستشرق"؟ فلا يبقى لنا إلا أن نقصر دلالة لفظ المستشرق على غير الشرقيين من العلماء الذين يطلبون علما غريباً عنهم لا يشكلون هم وتاريخهم وثقافتهم مادته الأساسية.

ثمة حرج آخر يوقعنا فيه إطلاق لفظ مستشرق على الشرقى الذى تخصص فى علوم الشرق أو أحد فروعها، كما هو معروف فى تحدد مجالات التخصص فى الشرقيات أو علوم الشرق، ويتمثل هذا الحرج فى أننا إذا صح لنا إطلاق صفة المستشرق علىالشرقى المتخصص فى أحد علوم الشرق، لزمنا أن نسمى كل علماء العلوم الإسلامية وعلى وجه الخصوص علماء الشريعة الإسلامية "مستشرقون"، لأنهم تخصصوا فى أهم علوم الشرق وطلبوه بالدراسة والبحث. فهل يستقيم ذلك عند من يوسعون تعريف "المستشرق" ليشمل الشرقى وغير الشرقى؟!

أعود إلى مصطلح "الاستشراق" الذى بنيت عليه صفة "المستشرق" ولنحاول فهم الأصل اللغوى لهذا المصطلح العلمى الذى نستخدمه دون بحث فى أصله،

ونكتفى عند التعـرض للتعريـف بأنـه مـترجم لكلمـة (Orientalism) فـى اللغـة الإنجليزيـة، (Orientalisme) فى الفرنسـية، (Orientalistik) فـى اللغـة الألمانيـة، مستندين إلى أن الأصل فى هذه الكلمة هو (Orient) التى تعنى "الشرق" وما يضاف إلى هذا الأصل يدل على التخصص العلمي.

ولنتأمل معنى كلمة "الشرق" التى ترجمت إليها كلمـة (Orient) مقابلـة لكلمـة الغـرب (Occident) فنجد أن هذه الكلمـات فـى اللغـة العربيـة ذات دلالـة جغرافيـة وفلكية. ففى الجغرافية تعنى ما يقع فى جهة "الشرق" من المتحـدث، والفلكيـة تعنـى ما يقع فى الجهة التى تشرق منها الشمس.

فإذا كان أصل هذا المصطلح أورُبيا فإنـه لابد أن يشير إلـى دراسـة علـوم البلاد التى تقع إلى شرق أوربا جغرافيا أو فلكياً أو هما معاً، فهل تقـع البـلاد التـى تتناولها الدراسات الشرقية فى أوربا بالفعل فى الجهة الشرقية مـن أوروبـا؟!، وهـل تتناول الدراسات الشـرقية (الاستشـراق) علـوم شـرق أوروبـا التـى تقـع بـالفعل فـى الجهة الشرقية من أوروبا؟!

بما لاشك فيه أن الدراسـات الاستشـراقية أو مـا يسمـى بـالعلوم الشـرقية فـى أوروبا تتناول تاريخ وثقافة المنطقة الواقعة فى الجنوب الشرقى من أوروبـا، وبهـذا لا تنطبق عليها صفة الشرق من حيث المفهوم الجغرافى الذى يعبر عنه فى الثـلاث لغات الرئيسـة بكلمـة (East) فـى الإنجليزيـة و(Est) بالفرنسـية، و(Ost) بالألمانيـة، ويجمـع معنـى هـذه الكلمـات فـى لغاتهـا كـلا مـن المعنـى الجغرافيـة والفلكـى كمـا هو معروف.

لابـد إذن مـن البحث عن دلالـة أخـرى لمصطلـح "الشـرق" غـير الـدلات الجغرافية الفلكية لهذه الكلمة، فنجد فى اللغة الألمانية مثلاً يشار إلى منطقـة الشـرق المقصـودة بالدراسـات الشـرقية بكلمـــة أخـرى تتمـيز بطـابع معنـوى وهـو (Morgenland) وتعنى "بلاد الصباح"، ومعـروف أن الصبـاح تشرق فيـه الشـمس، وتدل هذه الكلمة على تحول من المدلول الجغرافى الفلكى إلى التركيز علـى معنـى الصباح الذى يتضمن معنى النور واليقظة ، وفى مقابل ذلك تستخدم فى اللغة نفسـها كلمة (Abendland) وتعنى بلاد المساء لتدل علـى الظـلام والراحـة. وهـذه الكلمـات الألمانية هى الترجمة الحرفية لمعنى كلمـة (Orient) الشرق وكلمـة:(Occident) أى

الغرب اللاتينيتين. ولنبحث الآن عن المدلول اللغوى الأصلى لكلمة (Orient) فى اللغات الأوروبية الثلاث المستمدة من الأصل اللاتينى، فنجد معناها اللغة اللاتينية (Oriant) وتعنى حرفياً يتعلم أو يبحث عن شيء ما، وبالفرنسية (Orienter) تعنى "وجّه أو هدى أو أرشد"، وبالإنجليزية (Orientation أو Orientate) وتعنى "توجيه الحواس نحو اتجاه أو علاقة ما فى مجال الأخلاق أو الاجتماع، أو الفكر أو الأدب، أو توجيه الفكر نحو اهتمامات شخصية فى المجال الفكرى أو الروحى"، أما فى اللغة الألمانية (Sich Orienteren) فتعنى "يجمع معلومات (معرفة) عن شيء ما". (انظر هذه المادة فى المعاجم اللغوية التالية: للألمانية (Der Duden: Fremdwoerterbuch) للإنجليزية (Webster) للفرنسية (Larusse).

تشترك كل الترجمات لكلمة (Orient أى الشرق) فى اللغات الأوروبية الأربع، والتى تعتبر بدورها أصلاً للغات الأوروبية الحديثة الأخرى فى أن معناها يتمركز حول طلب العلم والمعرفة والإرشاد والتوجيه .. الخ.

فاستخدام كلمة بهذه الدلالة اسمًا لعلوم تبحث فى منطقة معينة تعنى اعتراف بأن العلم (المعرفة والإرشاد...) كان يطلب من هذه المنطقة، وأن وصفها بالشرق يعنى فى المقام الأول أنها المنطقة التى أشرقت فيها شمس المعرفة، وليست الشمس بمعناها الحسى المعروف.

ويفسر لنا هذا الفهم اختيار المستشرقة "زيجريد هونكه" هذه العبارة عنوانـ لأهم مؤلفاتها وهو "شمس الله تشرق على الغرب"، وليس شمس "العرب" كمـ وردت فى الترجمة الخاطئة لهذا العنوان، عن قصد أو غير قصد. والعجيب أن كثيرًا من مثقفى المسلمين يرددون هذه الترجمة الخاطئة دون محاولة للتثبت من صحتها الذى لا يتطلب بالضرورة التمكن من اللغة الألمانية. لأن لفظ الجلالة ورد فى العنوان مكتوباً بالحروف اللاتينية هكذا "Allah".أضف إلى ذلك أن محتوى الكتاب مبنى على المعرفة الإسلامية (الإسلام وعلمائه وعلومه) وليس المعرفة العربية وآداب لغة العرب، وربط الشمس (بمعنى العلم والمعرفة) بلفظ الجلالة يعنى بالضرورة العلوم الإسلامية وكونها "تشرق" تعنى أنها مصدر المعرفة للغرب.

يهمنا هنا التأكيد على أن كلمة "الشرق" هنا مدلولها معنوى، وليس مادياً. وارتباط الشرق والشروق بالعلم لم تخترعه "زيجريد هونكه"، فضلاً عن كاتب هذه

السطور، بل نجده فى مصطلحاتنا العلمية القديمة متمثلاً فيما عرف عند المتصوفة بالإشراق (Illumination) الذى تأسست عليه نظريتهم فى المعرفة ، فهى معرفة اشراقية (Illuminism) تفيض على الإنسان من مصدرها الإلهى ، وتميز بذلك عن المعارف العقلية (Rationalism)، والنقلية (Revealism) والحسية (Sensualism) التى تمسك بها غير المتصوفة من العلماء والفلاسفة والمتكلمين. إلا أن تاريخ هذا المصطلح "الاستشراق" لا يرجع إلى المتصوفة، أو المعرفة الإشراقية فى أصله اللغوى، لأنه فى استخدامه اللغوى المعاصر لا يحمل هذا المعنى الروحانى (Spiritualism) بل يدل على علم "جاف" يشمل إلى جانب معرفة تاريخ وأحوال المتصوفة فى الشرق كل عناصر الثقافة الشرقية من علوم وتاريخ وعقيدة وفكر...الخ.

بذلك يتجدد السؤال: لماذا نسبت هذه العلوم إلى الشرق؟

والإجابة التى اقتنع بها شخصياً هى أن مصادر العلوم الأوروبية يرجعها الأوروبيون عادة إلى اليونان إلا أن اليونان ليست فى الشرق لا بالنسبة إلى أوروبا، ولا بالنسبة إلينا فى العالم "الشرقى"، فيكون التفسير الوحيد الذى يمكن اعتباره هو أن هذه الصفة تعود إلى المنطقة التى أخذ عنها اليونان معارفهم العلمية وهى منطقة العالم العربى والإسلامى فى الوقت الراهن أى الشرق القديم، فمن الثابت تاريخياً أن أوائل أكابر الفلاسفة اليونان قد أخذوا علومهم من الحضارات الشرقية وأولها الحضارة المصرية القديمة، وأهم تلك الشخصيات التى عرفت تاريخ تعلمها ونقلها للعلوم من حضارة المصريين. هم "فيثاغورس وأفلاطون"، وفيثاغورس معروف نظريته الهندسية بنظرية "فيثاغورس"، وأفلاطون كان قد افتتح مدرسته الأولى فى أثينا بعد عودته من مصر (عين شمس) وكتب عليها عبارة : "لا يدخلها من لا يعرف الهندسة". هذا فيما كان قبل الميلاد. أما بعد الميلاد فإن انبعاث المذهب الأفلاطونى فى صورته الجديدة أى فيما يسمى بالأفلاطونية المحدثة، كان قد بدأ على يد "فيلون" الفيلسوف الشرقى اليهودى (٢٥ق.م - ٥٠م)، ثم أخذ الإطار الفلسفى على يد الفيلسوف المصرى أفلوطين (من أبناء صعيد مصر - أسيوط - توفى عام ٢٧٠م)، ثم لم يشهد تاريخ النصرانية فى قرونها الأولى مثل القديس أوغسطين، وهو مسيحى شرقى مغربى من مدينة قرطاجة فى تونس الحالية (توفى ٤٣٠م).

ثم إن هذه المنطقة، والجـزء الشـرقى منها خاصـة هـو الـذى خـص الله بـه ظهور الديانات السماوية الثلاثة: اليهودية، المسيحية، والإسلام، وإذا أضفت إليها وسط آسيا وشرقها وجدت فيها الديانات غير السماوية مثل الزرادشتية (الثنوية) ، والبوذية، والهندوسية، وغيرها من الديانات الأقل شهرة.

وبذلك أصبحت أصول العلوم التجريبية والعقلية والروحانية التى وصلت إلى الغـرب هـى فـى أساسـها شـرقية قديمـة. أضـف إليها بعد ظهور الإسـلام العلـوم الإسلامية التى طورت هذه المعارف القديمة ومنهجتها وصبغتها بالصبغة الإسلامية حتى تمكن الغرب من الإفادة منها، وإكمال تطويرها وبناء حضارته على أسسها العقلية فقط دون الإيمانية.

ويستنتج مـن ذلك أن الإستشراق لم يكن فقط المرتكز الأساسـى للتنصير والاستعمار فيما بعد بل أيضًا لبناء النهضة العقلية والعلمية فى كل مجالات الحياة.

هذه محاولة لاستكشاف مدلول هذا المصطلح العلمى الذى نستخدمه كثيرًا دون محاولـة التعرف علـى أصولـه اللغويـة، أى دون أن نـؤرخ لـه ونؤصلـه قبـل المضى فى استخدامه إسمًا أو صفة. وقد ظهر خلال هذا العرض الموجز أن أصـل كلمـة "الاستشراق" ليس مستمدًا مـن المدلول الجهوى بـل مـن المدلول المعنـوى لشروق الشمس التى هى مصدر العلم. وأن صفة مستشرق ينبغـى أن تقتصر علـى من ليس شرقيًا لأنها تصف حالة طلب لشىء غير متوفر فـى البيئـة التـى نشأ فيها الطالب. فالعالم الشرقى المتخصص فى علوم الشرق هو عالم فى "علوم الشرق" أما العالم الغربى أو غير الشرقى المتخصص فـى علـوم الشـرق فهـو "مستشـرق"، وأن توسيع دائرة هذه الصفة "مستشرق"، لتشمل الشرقى يؤدى إلـى صحـة إطلاقهـا مـن باب أولى على العلماء المسلمين المتخصصين فى العلـوم الشـرعية، فيسـمون أيضًـا "مستشرقين"، وهذا خطأ اصطلاحى واضح.

المبحث الثانى

مشكلة منهجية نقد الاستشراق

يقول الله تعالى ﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ للتقوى﴾، (المائدة، آية :٨).

فى ضوء هذه الآية الكريمة يمكن النظر إلى ما كتب فى نقد الاستشراق من عدة منطلقات هى فى حد ذاتها تقويم لتلك الدراسات "النقدية" مقابل تقسيم الدراسات الاستشراقية إلى متعصب ومعتدل، ومتعاطف، من خلال عرض تلك الدراسات التى تركز بعضها على تبادل القضايا العلمية التى انشغل بها المستشرقون، ويركز البعض الآخر على تقويم الأشخاص ، أى "المستشرق" ككل، حتى أصبح تركز هذا الجزء على تقويم الموقف العام لكل مستشرق من التراث الإسلامى. وهذه الدراسات التقييمية للأشخاص هى عندى أقل أهمية وعلمية من تلك التى تناولت موضوعات الدراسات الاستشراقية. كلا على حدة بأسلوب علمى هادئ.

وقبل أن انتقل إلى نقطة أخرى فى هذا البحث يحسن التنبيه إلى بعض الأمور التى قد يمر عليها القارئ دون أن يعيرها قدرًا كافيًا من الاهتمام ، وهى :

١- استخدام بعض المصطلحات فى صيغة أحكام على الأشخاص أو الأعمال دون محاولة تقييم ذاتى لما يكتبه الناقد ذاته. أى بعرض كتاباته هو على المقاييس نفسها التى احتكم إليها هو فى تقييمه للفكر الآخر، مثل التعصب، والعداء، للدين الآخر (الإسلام) وما شابه ذلك.

أى أنه يحاكم الكتابات المخالفة بالمنهج العلمى ذاته الذى قد لا يتقيد هو به فى مبادراته أو ردوده على الآخرين وهذا لا يجوز.

٢- إهمال الخلفية التاريخية والاجتماعية والثقافية القائمة للعمل الاستشراقى موضوع النقد لحساب الخلفية العقدية للباحث (المستشرق)، وغياب احتمال الضغط الاجتماعى أو الدينى (الكنسى) الذى يُحتمل أن يكون الباحث قد خضع له طمعًا فى منصب أو مال أو خوفاً من الاضطهاد. ولا يختلف هذا الاحتمال من مكان لآخر أو من زمان لآخر.

٣- إهمال احتمال القناعة الذاتية بصحة الادعاءات التى تصدر عن المستشرق ضد الإسلام بسبب قصور أو خلل فى المصادر التى تُرجمت، أو فى منهجها، أو فى ترجمتها، وخاصة إذا عرفنا الطريقة التى استخدمت فى ترجمة معظم الكتب الإسلامية عند نقلها إلى اللاتينية فى أوائل العصور الوسطى. أو الوقوع تحت تأثير العاطفة الدينية التى هى طبيعة كل إنسان يولد فى محيط دينى معين وما يتبعه من ميل طبيعى للدفاع عن دينه ضد أى دين آخر. فيؤدى ذلك إلى رؤية غير كاملة متحيِّزة، فلا يرى إلا السوالب فى الدين الآخر، وقد يكون ذلك أمرًا طبيعيًا لا يرى فيه الباحث تجنيا على ذلك الدين الآخر.

٤- احتمال تقصير بعض سلفنا الذين عاشوا حضارة ورقياً عظيمين، وكانت لهم الممالك فى أوروبا، أقول احتمال تقصيرهم فى واجب الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتى هى أحسن، واعتمادهم فى بعض الأحيان على السيف، أو تكاسلهم عن الرد بالحجة العقلية المقنعة باحجامهم عن دراسة الدين الآخر، النصرانية أو اليهودية دراسة علمية تثمر حججًا دامغة. نعم كانت هناك جهود لا تنكر لبعض المعتزلة مثل القاضى عبدالجبار الهمذانى، الذى ضمن موسوعته الكلامية "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" مجلدًا كاملاً (المجلد الخامس) للرد على الفرق الضالة (الفرق غير الإسلامية) وكذلك بعض الأشاعرة مثل : عبدالقاهر البغدادى فى كتابه "الفرق بين الفرق"، وأبى بكر الشهرستانى فى كتابه "الملل والنحل"، وابن حزم الظاهرى فى كتابه "الفصل فى الملل والنحل"، وشيخ الإسلام بان تيمية فى كتابه "اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم"، ولمحمد بن أيوب القرا فى كتاب يعد من أقوى ما كتب فى الرد على النصارى، وخاصة عقيدة التثليث والنبوة، واعتمدت عليها أجيال عديدة من الدعاة المسلمين. ومثله فى القوة كتاب ابى الحسن العامرى (٣٨١هـ/ ٩٩٢) "الإعلام بمناقب الإسلام" إلا أن المشكلة لا تتمثل فى عدم قدرة المسلمين على الرد وإفحام أصحاب الديانات الأخرى بقدر ما تتمثل فى عوامل أخرى لها أهمية كبرى فى هذا المجال، وأهمها أجُمله فيما يلى :

١- إن هذه الدراسات ظلت معظمها قاصرة فى تداولها وتناولها على فئة مثقفة محدودة لا تصل إلى عامة الناس من أصحاب الديانات الأخرى.

٢- إن هذه الكتب القيمة لم تترجم إلى اللغات الأخرى حتى تؤدى فعلها فى أصحاب العقائد الأخرى الذين لا يعرفون العربية.

٣- إن النزاع المذهبى داخل المجتمع الإسلامى فى العصور الأولى بعد عصر النبوة كان له أثر سلبى خطير حدّ إلى مدى بعيد من انتشار هذه الردود فانشغل كثير من علماء المسلمين بالرد على المذاهب الإسلامية المخالفة لمذهبهم، واجتهدوا فى الحط من كل ما يكتبه مخالفوهم، ولم يسلم من هذا النقض أى مذهب إسلامى، فالكل كان يحارب الكل تقريبًا، ويتهمه فى عقيدته وينسب إليه ما فيه، وما قد لا يكون فيه.

هذه الحال أفقدت ثقة الآخرين فيما يكتب عنهم، وكيف يحتج بما جاء فى كتاب ردًا على النصرانية مثلاً من وجهة نظر إسلامية بينما يكون مؤلف هذا الكتاب متهمًا فى دينه من بعض علماء المسلمين؟ بذلك فقدت أكثر مؤلفاتنا مصداقيتها وبالتالى فاعليتها عند الآخرين.

٤- إن وضعنا الحالى لا يختلف كثيرًا عما كان فى الماضى، فقط يكفى لاتهام مخالف فى الرأى أنه تعلم فى الغرب، فتحسب عليه كل هفوة صدرت عنه أو تنسب إليه ظلمًا، ويتهم بأنه مُوال لمن تعلم عندهم وناشر لمبادئهم ومعتقداتهم، وسرعان ما نسمع حديث رسول الله ﷺ فى وصف الدعاة إلى جهنم هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا (البخارى : كتاب المناقب ٢٢، باب الفتن١١) فننسب إليهم كل قصور ونحملهم مسئولية تأخرنا وعجزنا عن المواجهة الحضارية مع الآخرين، بينما كل ما حل بالمجتمع الإسلامى من تأخر سببه الأساسى قصور ذاتى ناتج عن انحدار إلى جاهلية جديدة ألبسها الكثيرون قشور الإسلام ونسبوها بغير حق إليه ليخفوا وراء ذلك وجهها الحقيقى القبيح، وصدق فى هؤلاء قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ (البقرة : آية ٧٩) وقوله

تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ (الاعراف، آية:٢٨).

فبدلاً من أن يستفاد مما وصلوا إليه من علم قد لا يتوفر فى بلادنا ، وقد نكون فى أمس الحاجة إليه، يدفعون بدافع الجهل أو الحسد إلى الصمت فى أحسن الأحوال لكى لا ينتشر بين العامة ضعف ما يلقى إليهم من "أساتذة" يشغلون درجات علمية مرموقة أبعد ما ينتظر منهم مثل هذه التسطيحات. ولو أنهم خرجوا من دائرتهم الضيقة وأطلعوا على ثقافات أخرى لانتقلت قناعتهم بأصالة دينهم وثقافتهم من مجرد إيمان متوارث إلى عين اليقين، ولكفَوُا الآخرين وأنفُسَهم وقرّاءهم شر تلك التعميمات الساذجة. والنصيب الأكبر من تلك التعميمات الظالمة التى لا تليق بالمستوى "العلمى" الرفيع يصب على ذوى النزعة النقدية ومن أضاف إلى ثقافة أمته ثقافات أخرى وتمكن من المقارنة واكتشاف بعض مواقع الخلل فى ثقافة أمته فدفعته الغيرة على ثقافته إلى نقدها وتفنيدها ومحاولة الوصول إلى احتمالات الإصلاح. ولأنهم بشر فهم أيضاً خطّاؤون ومحتاجون إلى الترشيد من العلماء الصادقين ، وليس التشهير من المتعالمين، وأنصافهم.

سؤال بسيط: كيف يعقل أن يكتب فى الاستشراق مثلاً ، فضلاً عن أن يحكم عليه وعلى دارسيه، من لم يدرسه دراسة علمية، ولا يجيد إحدى لغاته؟ كم ممن نقدوا الإستشراق درسوه، أو يعرفون إحدى لغاته؟!

إن القارئ الواعى لابد أن يطرح هذا السؤال على من يقرأ له. فكما أننى لا آخذ نصيحة طبية من محام، لأنه فى هذه الحال ليس من أهل الذكر، فلا يصح أن آخذ رأيًا عن الاستشراق من غير المتخصصين، لأنه فى هذه الحال سؤال لغير أهل الذكر. هذا بالنسبة للقارئ، أما بالنسبة للكاتب فإن قوله يكون قَفْواً منه بما ليس له به علم.

وكلمة "المتخصص" هنا لا يقصد بها فقط من كان تخصصه الأكاديمى فى موضوع من موضوعات الاستشراق، بل قد يكون الباحث متخصصًا فى علم إنسانى آخر إلا أن كثرة إطلاعه وتدقيقه واحتكاكه المباشر بالمستشرقين وتفاعله

الايجابى مع قضايا هذا العلم والتمرس فيه أكسبته القدرة على الفهم الدقيق لما تتناوله الدراسات الاستشراقية من مشكلات علمية وتمكنه من التتبع الواعى لكل التطورات التى يمر بها هذا العلم.

إن باحثًا هذه حالة قد يتفوق على متخصص أمضى حياته الأكاديمية فى الكتابة عن الاستشراق دون تتبع لكل ما يطرأ على هذا المجال من تغيرات فى الاهتمام والمنهج.

لقد قرأت بعض الدراسات العلمية التى أنجزها بعض الباحثين المبتدئين الذين لم يتموا بعد دراستهم الأكاديمية ووجدتها تفوق بمراحل بعض الدراسات التى نشرها أساتذة لهؤلاء الباحثين من ذوى الأسماء المعروفة فى مجال الدراسات الاستشراقية، لأن تلك الأبحاث الشابة كانت تتعامل مع الاستشراق فى واقعه الحى فتظهر بهدوء ما فيه من صالح وطالح دونما تقليد لهذا، أو تقديس لذاك.

- وبعد ماذا عن علاقة الاستشراق بالتنصير والاستعمار والعصرانية (العلمانية) والإلحاد؟

المبحث الثالث

الاستشراق والتنصير:

مما لا يختلف فيه اثنان أن الاستشراق قد ولد فى أحضان الكنيسة وظل ابنًا بارًا لها طوال قرون عديدة يسخر كل إمكاناته لخدمة أهدافها التنصيرية بتقديم "الأساس العلمى"، الذى يعرِّف بالشعوب الشرقية وخاصة الإسلامية منها، من حيث المعتقد والفكر والعادات، والتقاليد، وما إلى ذلك، حتى يتمكن المسئولون عن التنصير من وضع الخطط والأساليب الملائمة التى تحقق لهم أهدافهم سواء كانت تهدف إلى إدخال المسلمين فى الدين النصرانى، أو مجرد إخراج المسلمين من دينهم وتركهم بلا هُوية عقدية وثقافية فيسهل استغلالهم اقتصاديًا واسترقاقهم ثقافيًا.

وكان السبيل الوحيد للوصول إلى هذه الأهداف هو تعلم اللغة العربية التى تيسر لهم الإطلاع على أسس الحضارة الإسلامية، أقصد بذلك الأساس الفكرى والعقدى الذى بنيت عليه تلك الحضارة، وبتعلمهم اللغة العربية انفتح أمامهم الطريق أمام فهم التراث الإسلامى، وكان لهم فى نقله أربع طرق:

أولاً : طريق الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية التى كانت آنذاك اللغة الرسمية للكنيسة، ولكل الطقوس الدينية، وقد ظلت هذه اللغة حكرًا على رجال الكنيسة وتلامذتهم (الخاصة القليلة من علية القوم إلى عدة قرون أى إلى أن جاء مارتن لوثر (ت١٥٤٦م) ليترجم الكتاب المقدس إلى اللغات المحلية وأولها اللغة الألمانية التى كان يتحدثها مارتن لوثر.

ثانيًا : طريق النشر والتحقيق الذى بدأ فى عصر متأخر نسبيا حيث ازدهر منذ القرن التاسع عشر وبعد أن ظهرت الطباعة وانتشرت منذ القرن السابع عشر الميلادى.

ثالثًا : الأعمال المعجمية والفهرسة التى وجدت رواجًا كبيرًا فى القرن التاسع عشر الميلادى، واكتسبت صبغة علمية متطورة فى القرن العشرين، وقد اهتمت هذه الأعمال المعجمية أولاً بالقرآن الكريم والحديث النبوى الشريف، فظهر فى منتصف القرن التاسع عشر (عام ١٨٥٤) أول معجم مفهرس لألفاظ القرآن الكريم، أنجزه المستشرق الألمانى جوستاف فلوجل (G.Fluegel) تحت عنوان : "نجوم الفرقان فى أطراف القرآن". ويعد هذا المعجم الأساس الذى استمد منه محمد فؤاد عبدالباقى - رحمة الله ــ المادة الرئيسة لمعجمه المسمى "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"(١٥١)، وتلا ذلك المعجم الذى أنجزه "فلوجل" عدة أعمال استهدفت زيادة الإفادة وتسهيل البحث فى القرآن الكريم، فظهر معجم آخر بعنوان : "تفصيل آيات القرآن الحكيم" "جول لابوم" وأكمله باستدراك مفصل "ادوارد مونتيه"(١٥٢) وكان ترتيب هذا المعجم الأخير ترتيبًا موضوعياً قسمت فيه آيات القرآن الكريم حسب موضوعاتها وقد أنجز محمد فارس بركات على نفس المنوال معجمًا موضوعيًا شبيهًا بذلك أسماه "المرشد إلى آيات القرآن الكريم"(١٥٣). ولكن جاء التقسيم فى المعجم الثانى مختلفاً فى الموضوعات والترتيب وحجم المادة العلمية، فكان معجم لا بوم ومونتيه فى ثمانى عشر مادة ، وجاء معجم بركات فى أربع وعشرين مادة.

رابعًا : التأليف . وهو الكتابة المستقلة التى تستقى مادتها العلمية مباشرة من المخطوطات فى أول الأمر مثلما كان فى القرن السابع عشر. ثم بعد ذلك

من الأعمال المتخصصة التى تشكل الآن الجانب الأعظم من مؤلفات المستشرقين منذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا.

ولا يخرج عمل المستشرقين حتى الآن عن هذه الطرق الأربعة التى شملت كل مجالات العلوم الإسلامية بدءًا من القرآن الكريم، والحديث الشريف إلى الأعمال الفلسفية والعلمية، كمؤلفات "إخوان الصفا" و"ابن سينا" و"وابن رشد" و"جابر بن حيان" و"الخوارزمى" و"الرازى" و"ابن الهيثم" و"البيرونى" وغيرهم[١٥٤]. ولست أول من يذكر ذلك إلا أننى أود أن أطرح سؤالا ملحًا على بعض نقاد الاستشراق من الكتاب المسلمين:

إن كان صحيحاً أن المستشرقين قد قاموا بكل تلك الأعمال من ترجمة وتحقيق وفهرسة، وتأليف لخدمة التنصير، وأنا ممن يذهبون إلى ذلك أيضاً، لكن ألم نستفد نحن المسلمين من كل هذه الأعمال. عدا الترجمة؟ ثم لو افترضنا أننا لم نقصّر، كما حدث ولا يزال بالفعل، فى أعمال تحقيق التراث، وكنا نحن الذين حققوا ذخائر تراثنا من تاريخ الطبرى إلى سيرة ابن هشام وغير ذلك. هل كان فى مقدورنا أو من الحكمة أن نحجر على المستشرقين أن يستفيدوا من تحقيقاتنا ؟ وهل نكون بذلك قد خدمنا التراث أم خدمنا التنصير؟ ألا يتصور أن يفرح المستشرقون بتوفير جهدهم ووقتهم إذا كانوا قد وجدوا هذا التراث محققاً جاهزًا للقراءة والبحث واستخدامه للوصول إلى أهدافهم؟! ألا تنحصر جهودنا أو تكاد فى أحسن الأحوال فى مجرد النقد والتفنيد والاستدراك والرد على تحقيقاتهم ومعاجمهم وفهارسهم؟

هل استطاع العلماء المسلمون المحدثون إلى اليوم إنجاز عمل مثل تاريخ الأدب العربى للمستشرق ألمانى "كارل بروكلمان" إذا استثنينا من ذلك الكتاب الذى لم يتم بعد، رغم اعتماده فى الأساس على كتاب "بروكلمان" أقصد كتاب "تاريخ التراث العربى" لفؤاد سزكين الذى لم يخرج عن كونه إعادة ترتيب للكتاب الأول، "تاريخ الأدب العربى" مع إضافات واستدراكات ومقدمات تحتوى على جهد مشكور لمؤلفها؟

هل استطاع علماء المسلمين المحدثون إنجاز عمل مثل دائرة المعارف الإسلامية التى أنجزها "فنسنك" المستشرق الهولندى مع جلة من علماء الاستشراق

على ما يحتويه من معلومات خاطئة وتجاوزات على الإسلام والمسلمين، ولم يخرج أقصى جهدنا عن مجرد ترجمة بعض أجزائها مع استدراكات وردود مقتضبة يحمد كتابها؟

يبدو أن تراثنا أصبح بالنسبة إلينا كالنفط لا نقوى إلا على مجرد تصديره إلى الغرب الذى يصدِّره إلينا فى وصورة مواد استهلاكية شَكَّلها هو بما يتفق مع أهدافه هو، وما علينا إلا أن نشتريها بأضعاف تكاليفها ونستهلكها . هكذا تراثنا ذهب إلى المستشرقين وشكلوه كما يريدون وعرضوه فى بلادهم فى صورة حددوا هم ملامحها، وفتحوا أسواقهم لنا فغزت بلادنا هذه الصورة، وفعلت فعلها لغياب المنافس القوى القادر على تقديم البديل وإظهار الحق، وليس الاكتفاء بمجرد التنبيه إلى خطرها، أو محاولة نقضها. هذا الحرج أجبرنا على أن ندفن رؤوسنا فى الرمال، ونكتفى بالدعاء عليهم ولعنهم على كل منبر، فهل هذا هو غاية جهد أكثر علمائنا عدداً وأعلاهم صوتًا، وأبلغهم أثرًا؟!!

هل توجد عندنا دراسات للكتاب المقدس تقابل ما قام به "تيودور نولدكه" فى كتابه "تاريخ القرآن" تتناول محتواه بطريقة منظمة متكاملة ومفصلة تنبه إلى ما فيه من صواب وما أدخل عليه من تحريف، أو كما يسميها علماء المنهج بالدراسة النقدية التاريخية التى تعرض الحقيقة بهدوء وموضوعية؟ أم أنه يكفى عند علمائنا أن يقترح ذلك أحد الباحثين المتخصصين لتحوم حوله الشبهات فى أفضل الاحتمالات ويظن فيه أسوأ الظنون بدءًا من الانشغال بأمور تخالف عقيدتنا وانتهاءً بتهمة التعاون المقصود أو غير المقصود مع المنصِّرين؟!

إن الاستشراق كان وسيلة الغرب الأولى لفهم الحضارة الإسلامية والسعى إلى اللحاق بها. فتعلم علماؤه لغتها ودرسوا عقيدتها. حتى حفظ بعضهم القرآن عن ظهر قلب وتجرّأ على محاولة معارضته باللغة العربية، كما يروى عن "رايموند مارتينى" الذى عاش فى منتصف القرن الثالث عشر الميلادى[١٥٥]، (انظر نص هذه المعارضة فى الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية – قاسم السامرائى ص(٩١) هذا القرن الذى أنجز فيه أول معجم لاتينى عربى بعد إنجاز أول ترجمة لمعانى القرآن الكريم فى منتصف القرن الثانى عشر (١١٤٣م) التى قام بانجازها "روبرت الكيتونى" ولم نسمع رغم ذلك أن أحدًا كان يريد نشر الإسلام بين بنى جلدته ودينه.

أو أن بعضهم قد أسلم بتأثير ما تعلمه أو نشره بل العكس من ذلك أزداد حقدهم على الإسلام، وبنوا حضارة سادت بلاد المسلمين فيما بعد، لأنهم سعوا إلى الحكمة أنّا وجدوها. أفلَسْنا أحق الناس بها؟!

ألا يمكننا أن نرد على تلك الحضارة "الغازية" بحضارة تمثالها أو تغلبها لو أننا تعلمنا منهم ما يتفق مع عقيدتنا ويُصلح حالنا كما تعلموا منا فأخذوا ما رأوا فيه صالحهم وغلبونا به؟

لماذا لا نخصص معهدًا على الأقل فى جامعاتنا لدراسة تلك الحضارة الغربية بكل جوانبها التاريخية والعقدية والفكرية، ونستخرج منها ما ننتظر منه تقدمًا دون تضييع لهويتنا الإسلامية، ونسمى هذا المجال "الاستغراب"، أى دراسة علوم الغرب، كما أن "الاستشراق" هو دراسة علوم الشرق، ولا نقتصر على مجرد محاولة محاكاته فى الجانب التقنى من حضارته، لأن هذا الجانب من إفرازات الخلفية الثقافية الحضارية التى أسسها الغرب بعد دراسة جادة متأنية لكل الحضارات السابقة حينما لم يكن يملك حضارة خاصة به؟ لماذا نخشى على أنفسنا ما لم يخشَوْه هم على أنفسهم رغم أن سلاحنا أقوى من سلاحهم أضعاف المرات؟

أذكر ملحوظة قالها لى أحد أعلام المستشرقين الألمان المعاصرين الذى يعرف بتعاطفه مع الإسلام والمسلمين أو على الأقل تقدير موضوعيته فى تناوله لقضايا العالم الإسلامى، وهو الأستاذ الدكتور: "فرتزشتبات" (مدير معهد العلوم الإسلامية السابق فى جامعة برلين الحرة) قال: "إن الغرب اهتم ويهتم بدراسة الإسلام والحضارة الإسلامية، أما فى العالم الإسلامى فلا نجد اهتماماً أكاديميًا متخصصًا بالحضارة الغربية استحق أن يخصص له معهدًا أو قسمًا بالجامعات العربية والإسلامية".

لقد أراد الأستاذ شتبات بهذه الملحوظة أن يقول: إن عدم اهتمام العرب والمسلمين بدراسة الحضارة الغربية دراسة علمية متخصصة يفوّت عليهم فرصة الاستفادة من العناصر الايجابية فى تلك الحضارة رغم ما فيها من سلبيات. وهذا أسلوب مهذب يخفى التنبيه إلى إهمال وتقصير المسلمين فى البحث الجاد عن أسباب التقدم أنّى وُجدت، أو أنه بوجه آخر تعالٍ وتكبرُ من العلماء المسلمين، حيث يظنون أنهم يملكون وحدهم كل أسباب الحضارة وما عند الغير لا فائدة فيه ولا طائل تحته.

وقد شارك في هذا اللقاء الذى تم على هامش مؤتمر جمعية الدراسات الاستشراقية الألمانية الخامس والعشرين الذى انعقد فى مدينة ميونخ فى الفترة من ٨-١٢ إبريل ١٩٩١م، مستشرقان آخران وافقا على ما لاحظه الأستاذ شتبات. فذكرت له أننى كنت قد اقترحت فى إحدى الجامعات الإسلامية التفكير فى إنشاء قسم خاص بالدراسات الغربية، اقترحت أن يسمى قسم (علم) الاستغراب، فىمقابل "الاستشراق" وعرضت تفصيلاً بأهداف هذا القسم وأهميته للباحث العلمى المسلم، وغير المسلم، وذلك قبل حوالى ثلاثة أعوام ، وكنت قد نشرت هذا الاقتراح ضمن مقال نشر فى جريدة المسلمون عدد ٢٧٠/١٤١٠هـ كان عنوانه "المواجهة حضارية.. والنقد لا يكفى". إلا أن هذا الاقتراح لم يجد ردًا إيجابياً من تلك الجهات وقد علق بعض القراء المسلمين على هذا المقال بخوفه من أن يثمر هذا القسم تغريباً ثقافيًا وتمرد فكرياً فى مجتمعنا الإسلامى.

نعود إلى الموضوع الأساسى وهو منهجنا فى تناول الدراسات الاستشراقية والمستشرقين، حقيقة لا تخلو الأبحاث الموجودة الآن بمكتباتنا من بعض الأبحاث الجيدة التى حاول كتابنا أن يلتزموا المنهج العلمى فى نقدهم للمستشرقين ودراساتهم فقسموا المستشرقين إلى فئات : المتعصب والموضوعى، والمتعاطف، بعد أن قسموا موضوعات الاستشراق إلى علوم نظرية وتطبيقية وجاءت معظم الأحكام حول الموضوعات التطبيقية إيجابية فيها شىء من الإنصاف لمجهودات بعض المستشرقين الذين أرّخوا للعلوم الطبيعية عند المسلمين، ومثال ذلك نجده عند الدكتور عبداللطيف الطيباوى فى كتابه "المستشرقون الناطقون باللغة الإنجليزية"، والدكتور إدوارد سعيد فى كتابه "الاستشراق" والدكتور محمود زقزوق فى كتابه "الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى"، ومثل ذلك نجده فى كتابات المرحوم عمر فروخ والخالدى، وصلاح المنجد، إلا أن تلك الدراسات الموضوعية لا تمثل نسبة يعتد بها مقارنة بالداسات الأخرى التى لا ترى فى الاستشراق والمستشرقين سوى شياطين وأعمال شيطانية (انظر على سبيل المثال: كتاب الاستشراق من وجهة نظر إسلامية - د/ أحمد عبدالحميد غراب)// وما يسمى أجنحة المكر الثلاثة، والاستشراق والمستشرقون - للمرحوم مصطفى السباعى، وكذلك للأستاذ أنور الجندى إضافة إلى بعض الأبحاث التى تنشر فى مجالاتنا العلمية والثقافية، والصحف اليومية. ولكن لنسأل أولاً ماذا يثير غضبنا ضد

المستشرقين بهذه الدرجة هل ما يكتبه بعضهم، أو قل معظمهم ضد الإسلام شيء لم يتوقع منهم أصلاً؟ وهل لو كنا نحن في موقعهم، أي إذا كنا ندين بدينهم ونشأنا في مجتمعاتهم وثقافتهم فهل كنا سنكتب بطريقة أكثر موضوعية منهم؟!

الإجابة في نظري لا ، لعلنا كنا سنذهب إلى أبعد مما ذهبوا إليه في معارضة ومناقضة الدين الآخر.

لقد نبهنا رسولنا الكريم إلى أثر البيئة والمجتمع في تشكيل الفرد ووضعه في موضوع يصعب التحول عنه. فقال الصادق المصدوق ﷺ : "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجّسانه"[١٥٦]. إذا ليس المستشرق سوى مولود تأثر بمحيطه الثقافي المعادي للإسلام. ولم يكلف نفسه عناء التحول عما ورثه عن آبائه من تصور خاطئ لعله يعتقده الصواب كما كان شأن الجاهلية عند بدء النبوة. فأصبح كذلك وهذه نتيجة منطقية تصدق كلام رسول الله ﷺ الاستثناء من هذه القاعدة هم أولى العزم الذين حاولوا رغم الضغط الاجتماعي بكل جوانبه أن يكتبوا بقدر كبير من الموضوعية عن الدين الذي لم ينشأوا فيه بل أكتسبوه بمحض جهدهم.

لقائل أن يقول لقد بلغتهم الدعوة الإسلامية، فقامت عليهم الحجة ، فأقول : لا أسلمٌ أولاً أنه قد قامت عليم الحجة لأن الدعوة لم تصلهم بالطريقة التي ينتظر أن تؤثر فيهم، فليس للإسلام حضور في بلادهم سوى حضور هامشي ليس له أي وزن علمي أكاديمي، بل قد يحارب كل مجهود علمي يبذل، ويحاط هذا الاتجاه من بعض المسلمين بكل الشكوك والظنون، بل ويقاوم في كثير من الأحوال من بعض المراكز الإسلامية الموجودة هناك، فلا وجود لحضور مؤثر للإسلام لا على المستوى العلمي، ولا المستوى الإعلامي في بلاد الغرب. فكيف تكون قد بلغتهم الدعوة الصحيحة، وبالتالي يحكم بأن الحجة قد قامت عليهم؟ هذه واحدة، والأخرى أن مجرد تبليغ الدعوة الصحيحة لا يمكن أن يأتي بالثمار مباشرة بدون بذل جهد إضافي وصبر وتضحيات لا نهاية لها. انظر إلى الرسول الكريم ﷺ عندما بلغ قومه الدعوة الصحيحة، أقام على صحتها الدليل القاطع ، هل آمن بدعوته أهل قومه وعشيرته الأقربون، إذا استثنينا العدد اليسير الذي آمن به في أول دعوته مثل زوجته السيدة خديجة وأبي بكر الصديق، وعلى بن أبي طالب ـ رضي الله عنهم ـ

لا لم يؤمنوا به، بل لم يتركوه وشأنه بل حاربوه واضطروه إلى الهجرة من بلده، وقاتلوه بعد ذلك فى عدة معارك يعرفها كل قارئ للتاريخ. فإذا كان هذا هو حال قوم من أظهر الدعوة، فما بالك بمن لم يظهر فيهم بل ظهر ليبطل دياناتهم المحرفة ويقودهم إلى الدين القيم. ثم ماذا فعل الرسول الكريم بعد أن نصره الله، قال لأهل مكة أذهبوا فأنتم الطلقاء فآمن من آمن، وبقى على الكفر من بقى. ثم تأمل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾(آل عمران ١٥٩/٣). فكيف نريد دعوة من نلعنهم فى كل مناسبة وبدون مناسبة. هل ننتظر أن يردوا على غلظتنا بتعاطف مع الإسلام؟. إن هذا المنهج فضلاً عن أنه غير علمى فهو يخالف خلق المسلم وآداب التعايش التى أمرنا الله بها فى قوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾(النحل:١٢٥/١٦) وقوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾(الأعراف ١٩٩/٧) فهل أخذنا قوله تعالى منهجًا فى الدعوة لدينه الحنيف وإرشاد من ضل عن سبيله؟!

هذا الموضوع يستحق دراسة مستفيضة تعرض فيها نماذج من الدراسات الاستشراقية، والدراسات الإسلامية المقابلة فى محاولة للكشف عن بعض أوجه النقص المنهجى فى كل من الجانبين لا ينبغى أن يُساء فهمه. فيتهم صاحبه بالدفاع عن المستشرقين ووجهات نظرهم. أو الافتتان بمنهجهم فى البحث، أو تحاملاً على الدراسات الإسلامية المعاصرة التى تتناول الاستشراق والمستشرقين بالنقد.

فقط أحببت أن أنبه هنا إلى ما قد يقع فيه الباحث المسلم عند تناوله لهذا الموضوع الشائك من أخطاء منهجية تنتفى معها الفائدة المرجوة من بحثه على الجانبين الاستشراقى والإسلامى. إضافة إلى أننى لا أدعى لنفسى العصمة من الخطأ فتلك هبة الله التى خص بها أنبياءه ـ عليهم الصلاة والسلام ـ دون كل البشر الذين لا تخلو أعمالهم من النقص والزلل، وهم فى ذلك سواء، والفارق الوحيد يكمن فى درجات وقدر الخطأ، ورحم الله الإمام مالكًا حيث قال وهو يشير إلى قبر رسولنا الكريم ﷺ "كلنا يُؤخذ من قوله ويُرد إلا صاحبِ هذا القبر".

ولا أظن أحدًا ممن خبر المستشرقين مباشرة خلال دراسته وتدريسه يمكن أن ينبرى للدفاع عن المستشرقين وكتاباتهم . إلا إنه لا ينبغى أن ينسى فى غمرة دفاعه عن الإسلام ضد شبهات المستشرقين ونواياهم التى علمها عند أكثرهم، ما

أمرنا الله به فى كتابه العزيز حيث قال: ﴿يَـا أَيُّهَـا الَّذِيـنَ آمَنُـوا كُونُـوا قَوَّامِـينَ لِلَّـهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلا تَعْدِلُـوا اعْدِلُـوا هُـوَ أَقْـرَبُ لِلتَّقْـوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة : ٨).

وأؤكد من جديد أن المستشرقين الحاقدين على الإسلام لن يهتزوا لقـراءة نقد غير علمى لما يكتبونه ويغلفونه بغلاف علمى ظاهرى يخفى النوايا السيئة عند كثير منهم، قدر اهتزازهم لنقد تُراعَى فيه الدقة العلمية والموضوعية فى العرض والنقـد. ولا أجد سببًا واضحًا يخيف الباحث المسلم من التمسك بالموضوعية العلميـة، فديننـا هو الحق، ومنهجنا هو المنهج القويم، وحججنا هى الأقوى، فمـن توفـرت لديـه كـل هذه العناصر: الدين الحق – والمنهج القويم – والحجة القويـة، لا ينبغـى أن يضيـع كل ذلك بخـوف يـؤدى إلـى الإنسـحاب مـن ساحة الجدال، أو اللجوء إلـى حمـاس عاطفى يخفى الحقائق الموضوعية فى حجته، ويسلِّم حجة قوية ضـده إلـى مـن أراد هو نقده أو نقضه.

إن تكرار ما كتب عن الاستشراق دون تمحيص واعتبار لما حدث من تطور فى هذا المجال يضيع الفرصة السانحة الآن للتـأثير علـى جيـل المستشـرقين الجديـد الذى أظنه قابلاً للتأثير بما يكتب بأسلوب علمى هادئ مقنع ، ولا ينظـر إلـى سـوى ذلك. فإن كنا ندَّعى لأنفسنا العلم والمنهج العلمـى فلابـد أن نطبـق ذلـك فـى أعمالنـا كلها أولاً وإلا انطبق علينا قوله تعالى ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَـا لا تَفْعَلُـونَ﴾ (الصف:٣).

الفصل الثالث

من الغرب إلى الشرق مرة أخرى

حول مصطلح العصرانية (العلمانية)

المبحث الأول

مشكلات التعريف

اشكالية نسبة الترجمة العربية إلى الأصل اللاتيني :

ابتداء أحب أن أنبه إلى أن مصطلح العلمانية، سواء بفتح العين أو بكسرها والذى يدل على علاقته بالعالم إذا كانت بالفتح، أو بالعلم إذا كانت بالكسر، هو ترجمة خاطئة للمصطلح الأصلى باللغة اللاتينية الذى هو (Saeculum) ومعناه "قرون من الزمان" أو "عصر من العصور"[١٥٧]، ولم يحدث مثل هذا الخطأ فى أى لغة من اللغات الأوروبية، لأنها التزمت فى المصطلح باستعمال الأصل اللاتينى يضاف إليه مقطع يتناسب مع اللغة التى نقل إليها هذا المصطلح، فى اللغة الانجليزية (Secularism) وبالفرنسية (Sécularité) وبالألمانية (Saekularitaet) واسم الفعل فى الإنجليزية (Secularization)، وبالفرنسية (Secularisation) والألمانية (Saekularisierung)، ومن الواضح هنا تكرار المصطلح الأصلى فى كل هذه اللغات والاشتقاقات، ورغم أنه فى بعض اللغات الحية وجدت محاولات لاستعمال كلمة أو مصطلح مقابل لا تظهر فيه الكلمة الأصلية مثلما نجد ذلك فى اللغة الألمانية عندما استعملت كلمة (Verweltlichung)[١٥٨] التى تحتوى على المقطع الوسط (Welt) ويعنى "العالم" وبذلك يقترب هذا المعنى من الترجمة العربية لتلك الكلمة، إذا قرئت بفتح الغين، وتقترب كذلك من كلمة (Laicité) الفرنسية ومنها (Laic) وتعنى "علمانى، أو مساعد فى الرهبنة ولكن غير معد للترهب"[١٥٩] وأصلها اللاتينى (Laicus) وتعنى "شعبى أو عامى".

وعلى كل حال فإن هذه الكلمة الألمانية لا تكاد تستخدم كمصطلح علمى فى البحوث المتخصصة لأنها لا توافق المعنى الأصلى موافقة تامة، وهذا ينطبق أيضًا على الكلمة الفرنسية المقابلة لها.

وأما إذا كان اشتقاقها من "علم" فتنطق بكسر العين وتكون "علمانية" كما هو الشائع عندنا نحن العرب، فإن نسبتها إلى العلم هى من قبيل النسبة إلى المعنى، أى: الاصطلاح، وليس إلى الأصل اللغوى.

وإذا كان من المسموح أن نترجم المصطلحات بمعانيها وليس بأصلها اللغوى فيستوى قراءة هذه الكلمة بالفتح أو بالكسر، لأن الاتجاه الذى سمى بهذا المصطلح هو اتجاه إلى ربط الإنسان والحياة بالعالم وبالعلم معا، وإن كان الأقرب إلى تعريف هذا المصطلح هو نسبتها إلى العالم الذى لا ينفك عن الزمان بعكس العلم. والعالم هنا بمعنى الحياة الدنيا، فهى مرتبطة بالزمان وكل حوادثها تنشأ فيه وتتحدد به، أما العلم فيحرك أحداثها ويؤثر فى تغيرها.

نرى الآن كيف أن مصطلح "العلمانية" يشوبه الغموض وعدم التحديد، فضلا عن مخالفته للأصل اللغوى للكلمة اللاتينية التى ترجم عنها، ولذلك أصبح من الضرورى البحث عن مقابل لتلك الكلمة فى اللغة العربية. والواقع أن أقرب المصطلحات فى اللغة العربية للكلمة الأصلية فى اللغة اللاتينية هو كلمة "العصرانية" التى تعنى الارتباط بالزمان، حيث يمكن اعتبارها الترجمة الحرفية لما جاء فى القاموس الفلسفى لشيشكوف(١٦٠).

ويصح اشتقاقها من حيث اللغة العربية على منوال استشقاق "علمانية" وروحانية.. الخ.

وأما من حيث المعنى، أى : الاصطلاح، فالارتباط بالزمن، يعنى: أن يُحكِّم الواقع المعاش وما ينتج عنه، ويكون ذلك هو مقياس الصلاحية أو عدم الصلاحية لكل شيء. والواقع المعاش يتضمن إلى جانب حاجات الإنسان المادية حاجاته الرُّوحية، أى: الناحية الدينية، فالمجتمع العصرانى يسعى إلى سد حاجات الإنسان بمختلف أنواعها، ولكنه ينطلق من أساس دنيوى وُجودى، ولا يرضى بغير ذلك سلطانًا.

وهنا يتضح الفرق بين "العصرانية" و"الدهرية" رغم اتفاقهما فى الأساس الزمانى الوجودى، فالأوُلى لا تنكر حاجة الإنسان إلى الدين والإيمان بالآخرة بينما الأخيرة تنكرر كل شيء يتعدى حدود الحياة الدنيا، وتؤمن بالدهر مصدرا وغاية للحياة.

فالدهرية إذن إلحاد، أى إنكار لوجود الله سبحانه، وتتفق فى ذلك مع مذاهب الماديين قديما وحديثا، ولكن العصرانية حسب مفهومها الذى اتضح قبل قليل لا تعنى بالضرورة الإلحاد، كما فهمها بعض الباحثين، ويؤيد ذلك ما قاله الشيخ يوسف القرضاوى فى كتابه (الإسلام والعلمانية وجها لوجه) : "قد يوجد من العلمانيين من يجحد وجود الله تعالى أو يجحد رسالاته ووحيه، أو يجحد لقاءه وحسابه فى الآخرة. ولكن هذا ليس من اللوازم الذاتية لفكرة العلمانية كما نشأت فى الغرب فإن الذين نادوا بها لم يكونوا ملاحده ينكرون وجود الله، بل هم ينكرون تسلط الكنيسة على شئون العلم والحياة فحسب فكل ما يعنيهم هو عزل الدين، ممثلا فى رجاله وكنيسته، عن سياسة الدولة، وتوجيه أمورها، سياسية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية، أو ثقافية أو تربوية... فالمسيحى يمكن أن يقبل العلمانية حاكمة أو محكوماً، ويبقى مع هذا مسيحياً غير مخدوش ولا مقهور فى عقيدته ولا شريعته... (أما) إذا نظرنا إلى الإسلام وجدنا الأمر يختلف تمام الاختلاف، ذلك لأن الإسلام جاء نظاماً كاملاً للحياة لا يقبل أن تشاركه أية "أيديولوجية" أخرى فى توجيهها[١٦١]. (انظر ص٧٢-٧٣).

لقد وقع الخلط بين مفهوم العصرانية ومفهوم الإلحاد، رغم وضوح تعريف الإلحاد فى دائرة المعارف البريطانية التى اعتمد معظم الباحثين على ما ورد فيها وما نصه: "الإلحاد (Atheismus) هو نكران وجود الله أو الآلهة وبهذا يكون عكس التوحيد (Theismus) الذى يؤكد وجود الذات الإلهية ويبحث عن براهين وجودها ... الخ.

إذن تختلف العصرانية عن اللادينية أو الإلحادية، على عكس مما ذهب إليه محمد قطب فى كتابه "مذاهب فكرية معاصرة"، وكل من سفر الحوالى ومحمد العرمانى فى كتابيهما عن العلمانية، حيث يتفق تعريفهما لها مع الوضعية المادية والماركسية بينما تعترف العصرانية بوجود الله، وتحترم الدين، ولكنها لا تتخذه سلطة عليا لتسيير أمور الحياة العامة، كما يؤكدها هذا المفهوم المعجم الدولى الثالث الجديد[١٦٢].

المبحث الأول

عصرانية أم علمانية؟!

يبدو أن الخطأ الذى وقع فى تعريف مصطلح (Secularism) على أنه مرادف للالحادية كان سببه وجود جماعة من المفكرين ظهروا فى القرن الثامن عشر الميلادى فى انجلترا وفرنسا وسُمّوا "المفكرون الاحرار" نسبة إلى عنوان كتاب ألفه (A.Callins) فى عام ١٧١٣م بعنوان "مقالة حول حرية الفكر (A Discourse on Freethinking). وهذه الجماعة كانت تسمى أيضًا (Secularists)؛ وكان أصحاب هذا الاتجاه يذهبون إلى أن هناك تدينا خارج الكنيسة، أى أن الإنسان يمكن أن يحتفظ بدينه دون أن يضع نفسه تحت سلطة الكنيسة. وقد كان هذا المذهب تطوراً لمذهب آخر ظهر فى القرن السابع عشر الميلادى يسمى مذهب الربوبية (Deismus) الذى كان يرى أن العالم مخلوق لله، ولكن الله قد ترك فى العالم قوانين تسيره ولا يتدخل فى شئونه، لا بالمعجزات، ولا بإرسال الرسل، لأن العقل الذى خلقه الله فى الإنسان كفيل بأن يعرف الخير والشر. فالعقلاء يستطيعون معرفة ذلك وحدهم. أما العامة من الناس فلعلها تحتاج إلى وحى (رسول مؤيد بالمعجزات). ونرى هنا تشابها كبيراً بين هذا المذهب ومذهب أبى نصر الفارابى (ت٣٣٩هـ) فى النبوة. وقد تأسس مذهب الربوبيين (Deists) على فكر أحد فلاسفة عصر التنوير فى انجلترا وهو "هربرت أوف تشيربرى" (Herbert of Cherbury). وأشهر من شاركه فى هذا الرأى فى انجلترا "تولاند" (Tolond) و"تندال" (Tendel) و"شافتزبرى" (Shaftesbury)، وفى فرنسا "فولتير" (Voltaire) و"رسو" (Rousseau)، وفى ألمانيا "رايماروس" و"ليسنج" (Lessing). وقد انضم بعض المفكرين الأحرار (Secularists) فى القرن التاسع عشر إلى المذهب الماركسى الالحادى وخاصة فى ألمانيا، أما الجزء الأكبر منهم فقد ظل مخلصا لدينه مستقلا عن الكنيسة مؤمنا بأن المسيحية الحقيقية التى لا تمثلها الكنيسة تتفق تماماً مع العقل(١٦٣).

يمكن بعد هذا العرض السريع لتطور هذا الاتجاه أن أرجع تعريف مصطلح (Secularism) بالإلحادية إلى التطور الأخير الذى ظهر فى القرن التاسع عشر،

حيث أصبح بعض أصحاب هذا الاتجاه (المفكرين الأحرار Secularists) ماركسيين ملحدين.

أما "كارل هويس" (Karl Heussi) فيذهب إلى أن نشأة هذا المصطلح (Secularism) (العصرانية) ترجع إلى "مارتن لوثر" مؤسس الكنيسة البروتستنتية لأنه هو أول من نادى بفصل الدين عن الدولة (السلطة الدينية عن السلطة الدنيوية) وأنه أول من نادى بضرورة استخدام العلم الإنساني فى تسيير أمور الدنيا(١٦٤).

ويؤيد هذا التعريف ما جاء فى المعجم الألمانى الشهير للمصطلحات الغريبة عن الألمانية (Der Duden) والذى يرى أن هذا الاتجاه ينشد الإصلاح الدينى خارج الكنيسة الكاثوليكية، وقد أرتضى أتباع "مارتن لوثر" لأنفسهم هذه التسمية؛ بينما يُرجع كل من "كارل رانر" وهربرت فورجريملر" بداية هذا الاتجاه إلى نهاية العصور الوسطى أى القرن الرابع عشر الميلادى(١٦٥).

أما اشتقاق هذا المصطلح من "علم" أو "عالم" فلا أجد له مسوغا علميًا، لأن كلا من "علم" و"عالم" لهما ما يقابلهما فى اللغات الأوربية الحية، مثلا فى الإنجليزية (Scientism) تشير إلى المذهب الذى ينتسب إلى العلم، وهى كلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية "علم" (Scientia). أما المذهب الذى ينسب إلى "العالم "فيسمى فى هاتين اللغتين (Universalism-e) اشتقاقا من الكلمة اللاتينية (Universum) "عالم".

وقد يختلط معنى "العصرانية" بالمذهب المعروف فى الأدب والفن "بالحداثة"، (Modernism) وهذا أيضًا خلط لا يستند إلى دليل علمى وأن تشابهت التعريفات فى بعض الوجوه.

فمذهب "الحداثة" (Modernism) يدل على حركة فكرية ظهرت داخل الكنيسة الكاثوليكية سعت إلى تأويل تعاليم الكنيسة على ضوء المفاهيم الفلسفية العلمية السائدة فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وهى أيضًا تدل على النزعة اللاهوتية التحررية فى الكنيسة البروتستنية. وهذا المعنى يتطابق مع تعريف "العصرانية" الذى ورد فى المعجم الألمانى (Der Duden) لمصطلح (Saekularisierung). وقد رفضت الكنيسة الكاثوليكية الحداثة الدينية. ويشير هذا

المصطلح "الحداثة" إلى ما ورد في مؤلفات "وليم جيمس، "وشيللر"، و"برجسون" التي تعتبر أساس مذهب "البرجماتية" أو الذرائعية[١٦٦].

أما مذهب العلمية أو العلمانية (Scientism) فيشير إلى اتجاه فكري يرمي إلى رد كل شيء يحدث في العالم إلى العلم الذي يعتبر قيمة حقيقية مطلقة ولا يسلم إلا بالمنهج والحقائق العلمية وخاصة التجريبية[١٦٧].

أما مذهب العالمية أو "العالمانية" (Univesalism) ففيه اتجاهان : إتجاه ديني يقول بنجاة البشر جميعا رحمة من الله أو مثوبة على أعمالهم. واتجاه فلسفي يتصور العالم كلاً موحدًا، لا ينظر فيه إلى الأجزاء إلا على سبيل التجريد أي في الذهن فقط ، ويقابل هذا الاتجاه النزعة الفردية التي تنظر إلى الكون على أنه مجموعة من الأجزاء المستقلة[١٦٨].

وبمناسبة الحديث عن المصطلحات التي لها تعلق بمصطلح العصرانية (العلمانية) أحب أن أشير إلى خطأ شائع في الأوساط العلمية سواء في الشرق أو الغرب وهو استخدام مصطلح "اللادينية"، ووجه الخطأ في استخدام هذا المصطلح هو أننا لا نجد مجتمعا على وجه الأرض ينطبق عليه تعريف هذا المصطلح الذي يتلخص في "انعدام الانتماء الديني عند جماعة من الناس"؛ لأن الواقع هو أن كل مجتمع له دين يؤمن به ولا يشترط في ذلك أن يكون الدين المقصود هنا هو دين سماوي، لأن ملل الكفر كلها ديانات غير صحيحة، لكنها تسمى ديانات ويصح، إطلاق لفظ "دين" عليها حتى الماركسية الإلحادية هي دين أيضًا لأن أتباعها يدينون بها اقرأ قوله تعالى في سورة الكافرون: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدتُّمْ * وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ*﴾.

وأخيرًا تختلف "العصرانية" أيضًا عن "العصرية" التي تشير إلى تمسك المسلم بدينه الإسلامي جملة وتفصيلاً، دينا ودنيا ولكنه يعطي للتفكير والتأويل والتوافق مع العصر أكثر مما نجده عند المسلمين "المحافظين" وأقل مما نجده عند "العصرانيين" ويسميهم بعض المسلمين "معتزلة اليوم"[١٦٩].

المبحث الثاني

مراحل تطور العصرانية :

لقد مر الفكر العصراني بثلاث مراحل حتى وصل إلى ما هو عليه الآن ويمكننا أن نسمى المرحلة الأولى : "العصرانية العلمية" :

ففى هذه المرحلة الأولى للفكر العصراني نادى بعض العلماء بضرورة استقلال العلم عن سلطة الكنيسة، وكان أبرز روادها بطرس ابيلارد (١٠٧٩-١١٤٢م) رجل الدين المعروف فى تاريخ الكنيسة الذى اضطهدته الكنيسة بسبب نقده اللاذع ضدها، حيث اتهم رجالها بالجهل حتى فى أمور الدين النصراني، فضلا عن جهلهم التام بأمور الدنيا أى العلم. وقد ألف كتابا شهيرًا بعنوان "نعم ولا" (Sic et Non) تناول فيه الكتاب المقدس (التوارة والأناجيل) بالنقد والتقويم على أساس تاريخى وعقلى، وأشار إلى المتناقضات والأخطاء والتحريفات التى وردت فى كتابهم المقدس، وقد بلغت شهرة هذا الكتاب حداً واسعاً حتى أعتبره المؤرخ "كولتون" بديلا نافعا وكافيًا عن الكتاب المقدس[١٧٠].

وقد استمر هذا الاتجاه الذى يطالب باستقلال العلم عن الكنيسة حتى منتصف القرن الرابع عشر الميلادى، وكان أبرز من طالبوا بذلك هو الفيلسوف الانجليزى المعروف روجر بيكون (Roger Bacon) (١٢٩٤م)، وتابع ذلك الفيلسوف السياسى الإيطالى: مارسيليو البادوفانى (Marsilius de Padua) (١٣٤٣م). وقد طالب بالإضافة إلى استقلال العلم عن الكنيسة باستقلال السياسة عن الكنيسة ، وتابع ذلك الفيلسوف المدرسى الانجليزى "W. Occam" (١٣٥٠م) إلا أن سيطرة الكنيسة على العلماء والحكام ظلت قوية رغم ذلك حتى منتصف القرن السابع عشر الميلادى(بداية عصر التنوير فى أوربا)[١٧١].

المرحلة الثانية : "العصرانية السياسية" :

وهى تعنى المطالبة باستقلال الحاكم، أى السياسة، عن سطوة الكنيسة ممثلة فى البابا ورجال الكنيسة. وقد بدأت هذه المرحلة بداية ضعيفة فى القرن الرابع عشر الميلادى عند مارسيليو البادوقانى ووليام الأوكامى سابقى الذكر، وهذا الأخير انضم إلى الملك "لودفيج" ملك بفاريا، (وهى أكبر ولاية فى ألمانيا الاتحادية حاليا - تقع فى جنوب ألمانيا وحدودها الجنوبية مع النمسا وحدودها الشرقية مع جمهورية التشيك، هذا الملك حاول الاستقلال الكامل عن الكنيسة ، وقامت بينه وبين الكنيسة

صراعات دموية وقد ناصر وليام الأوكامى الملك لودفيج مطالبه بالاستقلال عن الكنيسة، وكتب خطابا لاذعا للبابا يطالبه بالاعتراف باستقلال بافاريا ورفع يده عن السياسة بشكل عام(١٧٢).

وقد بلغ الاتجاه إلى الاستقلال السياسى عن الكنيسة ذروته بعد الثورة التى بدأها مارتن لوثر (ت١٥٤٦) ضد الكنيسة الكاثوليكية وأنشطرت فيما بعد على أثرها الكنيسة بعد حرب دامت ثلاثين عاما (من عام ١٦١٨م-١٦٤٨) وراح ضحيتها ملايين البشر من الطرفين المتجاورين، وكانت نتيجة انشطار الكنيسة إلى كاثوليك، وبروتستنت أن استقلت بعد الدول التى كان يحكما البروتستنت عن الكنيسة الكاثوليكية تماما واستمر الاستقلال السياسى التدريجى عن الكنيسة يتزايد حتى جاءت الثورة الفرنسية (عام ١٧٨٩م) وانتشرت مبادؤها التى تنادى بالحرية والمساواة والعدل...الخ(١٧٣).

المرحلة الثالثة : "العصرانية القانونية" :

وتمسى هذه المرحلة بالعصرانية القانونية، لأنها بدأت بقانون تؤول بموجبه أملاك الكنيسة ومؤسساتها إلى ملكية الدولة، وتستغل للمصلحة العامة. وقد جاء هذا القانون نتيجة لمعاهدة الصلح التى وُقِّعت بين الكاثوليك والبروتستنت بعد انتهاء الحرب بينهما وتعرف هذه المعاهدة بمعاهدة "فستفاليا للسلام" (Westfalische Frieden) التى تحددت بموجبها الحدود الأقليمية بين الولايات التى تبع الكنيسة الكاثوليكية والولايات التى تتبع الكنيسة البروتستنتية، حيث تم ضم ممتلكات الكنيسة إلى الدولة، وأصبحت ملكية عامة(١٧٤).

وقد ظل الاتجاه الاستقلالى عن الكنيسة ينمو حتى شمل الولايات التى تدين بالكاثوليكية وأختفى تأثيرها السياسى شبه كليًا فى القرن التاسع عشر الميلادى حيث انتشرت المذاهب الإلحادية، وأشهرها الماركسية، والوضعية المنطقية والتحليلية المنطقية وانضم إليها بعض المفكرين الدينيين الذين كانوا يتمسكون بدينهم خارج الكنيسة (Secularists) واختلط بذلك تعريف العصرانية (Secularism) بالالحادية (Atheism) وكما رأينا من العرض السابق أنه لا يوجد أى دليل علمى على ترادفهما سواء فى اللغة أو فى الاصطلاح.

المبحث الثالث

العصرانية والفكر الدينى

العصرانية والكنيسة :

من خلال ما تقدم عرفنا أن المعنى المفهوم من هذا المصطلح فى أصله اللاتينى يتضمن إلى جانب المدلول الزمنى ضرورة التأقلم مع المعطيات الإجتماعية والعلمية المتجددة، وقد اتفقت فى ذلك جميع المعاجم ودوائر المعارف العلمية المعروفة وأن اختلفت فى درجة اقتراب هذا المصطلح من مصطلح الالحاد. فالعصرانية تعنى ربط أمور الحياة بالنسبة للفرد والمجتمع بالتصورات البشرية وتحريرها من سلطان رجال الكنيسة الذين احتكروا لأنفسهم طوال قرون عديدة حق تسيير أمور الحياة بالنسبة للأفراد وللدولة فى المجتمع العربى بدءا من تبنى الدولة الرومانية للدين النصرانى وإعلانه دينا للدولة فى بداية القرن الرابع الميلادى على يد قسطنطين (٣٠٦-٣٢٧م) وإقرار ذلك فى مجمع نيقيه (عام ٣٢٥م) مروراً بعصر الآباء، وحتى نهايات القرن (الثالث عشر الميلادى) عندما ظهرت بوادر جادة فى هذا الاتجاه، سبقتها محاولات فى القرن الثانى عشر(١٧٥).

وأود أن أضيف إلى المراجع العلمية التى تعتمد عليها معظم الدراسات المتخصصة فى هذا الموضوع، وهى كلها تقريبًا باللغة الإنجليزية، بعض المراجع الألمانية لعلها تضيف إلى معارفنا فى هذا المجال شيئاً جديدًا.

فلنقرأ معا ما جاء فى تعريف هذه الكلمة اللاتينية الأصل فى معجم المصطلحات الغريبة فى اللغة الألمانية، ويعتبر هذا المعجم من أشهر وأوثق معاجم اللغة فى ألمانية التى يؤخذ بها فى البحث العلمى، جاء مايلى: "هى تحرر الفرد والدولة والجماعات من الارتباط بالكنيسة الذى بدأ فى نهاية العصور الوسطى(١٧٦).

وأحب أن أنبه إلى أن هذا التحرر كان تحررا من سلطة الكنيسة، كما جاء فى التعريف، وليس تحررا من الدين، كما سيتضح بعد ذلك من التعريف التالى الذى جاء فى معجم المصطلحات الدينية باللغة الألمانية جاء فيه ما يلى:-

"يختلف تعريف "العصرانية" كمصطلح دينى عنه كظاهرة تاريخية قانونية، والتى تعنى ضم ممتلكات الكنيسة للدولة، وهذا ما يختلف تماماً عن المفهوم الدينى لهذا المصطلح.. فالعصرانية الدينية لا تعنى ذوبان الدين فى الدنيا، ولا تعنى إبعاد تعاليمه عن الحياة العامة، ولكن تعنى الاعتراف النابع من الإعلان الدينى بأن العالم لم يخلق عبثًا؛ بل لحكمة معينة تختص به (يوحنا متز). والعصرانية الدينية المحددة تعارض اختصاص الكنيسة بتفسير تاريخ تطور الحياة البشرية (أى: احتكار الكنيسة لحق التفسير وإصدار الأحكام، دون مشاركة العلماء المتخصصين فى مجالات الحياة المختلفة)، وتعتبر العصرانية أن إسهام المسيحى فى تقدم الحياة البشرية فى العالم من أهم وأخص واجباته. إن مشاركة رجل الكنيسة فى الحياة الاجتماعية والسياسية لا تبعده عن جذوره ومعتقداته الدينية، بل تجعله يقوم بدور تاريخى هام وتكسبه صفة الواقعية والقدرة على التطبيق (لمعتقداته الدينية)[١٧٧].

وهنا نرى أن مفهوم العصرانية فى الغرب لا يعنى إلغاء الدين، وقلب المجتمع إلى مجتمع لا دينى ملحد.

ولعل هذا القول يؤدى إلى سوء الفهم بأن العصرانية لا تتعارض مع الدين بشكل عام، وسوء الفهم هذا قد يأتى بسبب اختلاف هذا الرأى، وهذا التعريف للعصرانية عما هو مألوف فيما يكتب عن هذا الموضوع من باحثين يعترف لهم بفضلهم فى العلم وبغيرتهم الحميدة على ديننا الإسلامى الحنيف.

إن طريقتى فى تناول مثل هذه المسائل، والتى قد تختلف عن قريناتها من الأساليب والطرق المعروفة عند بعض الباحثين الآخرين، تنبنى على مبادئ علمية، أومن بضرورة تطبيقها، عملا بقوله تعالى (ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى)[١٧٨]:

١- إن كون العصرانية مناقضة للإسلام ليس مبررا لتجنب الموضوعية، والأمانة العلمية فى عرضها.

٢- إن الرد المنطقى المقنع على تيار أو مذهب فكرى يتطلب الفهم الصحيح والعرض الأمين لهذا المذهب.

٣- إن الذين تعمَّدوا التحريف وتجنبوا الموضوعية فى عدائهم للإسلام لم يستطيعوا بذلك أن يصلوا إلى أهدافهم طوال تلك الفترة، ولكنهم عندما درسوا الإسلام وفهموه الفهم الصحيح استطاعوا أن ينهالوا عليه، وينالوا من أهله بعد محاولة إبعادهم عنه.

٤- إن ما نأخذه على أعدائنا من الإهمال للأمانة العلمية والموضوعية لا يبرر اتخاذنا واستخدامنا لما نؤاخذهم عليه ونتهمهم به.

٥- أما أهم تلك المبادئ وأقواها، فهو إيمانى العميق الذى لا يشوبه أدنى شك بأن الإسلام هو الدين القيم الذى لا صلاح للبشر بدونه، وأنه يملك الرد المفحم على كل ما يوجه إليه من تحديات، وذلك بأسلوب علمى موضوعى.

انطلاقاً من هذه المبادئ، لابد من العودة السريعة إلى التعرف على الظروف التى سبقت ظهور هذا التيار الفكرى باختصار شديد علَّنا نهتدى إلى أسباب ظهوره، ونتتبع مراحل تطوره حتى يومنا هذا.

متى ظهرت العصرانية فى الفكر الغربى ؟

لنحاول الآن تحديد الفترة التى ظهر فيها هذا الاتجاه، ولنحاول معرفة الظروف الفكرية والدينية التى سادت تلك الفترة، علنا نجد سبيلاً لمزيد من المعرفة حول هذا الموضع.

يقسم مؤرخو الفكر الغربى تاريخ الحضارة الغربية إلى المراحل التالية(١٧٩):-

١- حضارة قديمة : ويقصد بها عصر الفلسفة اليونانية التى تمتد من القرن السابع قبل الميلاد حتى القرن الثالث قبل الميلاد، أى : بعد أرسطوطاليس الذى توفى فى عام (٣٢٢ق.م).

٢- الثقافة الهلينية : وهى النتائج الذى جاء عن طريق اختلاط الفلسفة اليونانية بالديانات الشرقية فى مصر وفارس وبابل، وتمتد من دخول الاسكندر الأكبر إلى الشرق فى (٣٢٣ق.م) وحتى القرن الرابع الميلادى.

٣- عصر الآباء : أو كما يسميه المؤرخون عصر الظلام الذى بدأ من القرن الرابع الميلادى إلى أوائل القرن العاشر الميلادى.

٤- العصور الوسطى : أو العصور المدرسية، والتى تمتد من القرن العاشر، حتى القرن الرابع عشر الميلادى.

٥- عصر النهضة : فيما بين القرن الرابع عشر والسادس عشر الميلادى.

٦- عصر التنوير : فى القرنين السابع والثامن عشر الميلاديين.

٧- العصر الحديث : والذى يبدأ من القرن التاسع عشر، حتى منتصف هذا القرن العشرين.

* وإذا استعرضنا الحالة الفكرية فى كل مرحلة من تلك المراحل ، استطعنا القول بأن :

المرحلة الأولى - اليونانية - كانت الفلسفة، أو الاعتماد على العقل بشكل عام. أو فى أوج ازدهاره، وخير من يمثل تلك الفترة هم : سقراط وأفلاطون وأرسطو.

والمرحلة الثانية : انحطت فيها الفلسفة وثبت فيها فشل العقل البشرى فى الوصول وحده إلى حل المشكلات التى طرحها ، فاتجه الفكر إلى الناحية الدينية واستعان بها، عله يجد حلا لها، وأبرز من ظهر من المفكرين فى تلك الفترة هما: "فيلون" الفيلسوف اليهودى (٢٥ق.م - ٥٠م ميلادية) و"أفلوطين" المسيحى، المتوفى سنة (٢٧٠م).

والمرحلة الثالثة : والتى تبدأ فى الواقع من القرن الرابع، أى : بإعلان القيصر الرومانى قسطنطين (٣٠٦-٣٣٧) دخوله المسيحية، واعتبار الدين المسيحى الدين الرسمى للدولة؛ حيث انتهت الفلسفة والفكر الحر، وبدأت سيطرة الكنيسة على كل شىء فى الدولة، وأصدر جوستنيان فى ٥٢٩م إغلاق مدارس الفلسفة فى جميع أنحاء الإمبراطورية الرومانية. وتسمى هذه المرحلة بحق عصر الظلام الذى لم يظهر فيه سوى مفكر مسيحى واحد يستحق الذكر وهو أوغسطين الذى توفى قبل ذلك التاريخ بقرابة قرن من الزمان، أى فى سنة ٤٣٠م.

والمرحلة الرابعة : هى فى الحقيقة استمرار للمرحلة الثالثة، إلا أنهـا شـهدت أحداثا خطيرة، احتك فيها النصارى بحضارة غريبة عنهم. وقـد أدى هذا الاحتكـاك إلـى قلـب موازيـن الأمـور فـى مجتمعهم. وقد جـاء هذا الاحتكـاك عـن طريقيـن، بالإضافة إلى طريق ثالث كان موجوداً قبل ذلك، وهو التجارة؛ خاصـة فـى حـوض البحر الأبيض المتوسط، ولكن الأمر الذى نقصده هنا، والـذى لـم تنـج منـه الكنيسـة حتى اليوم كان قد جاء عن طريق الحروب الصليبية من ناحية، ومن ناحيـة أخـرى عن طريق حركة الترجمة للفكر الإسـلامى، التـى بـدأت فـى القرن الحـادى عشـر، واكتملت فى مرحلتها الأولـى فـى القـرن الثـالث عشـر الميـلادى. فكـان ذلـك بدايـة لاحتكاك عميق الأثر تركه الفكر الإسلامى فى الغـرب المسـيحى بعـد ترجمتـه إلـى اللغة اللاتينية.(١٨٠)

لنقف هنا عند حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية، والتى كـانت تعـاصر الحملات الصليبية على بيت المقدس لمحاولة استرداده من المسلمين، والإجهاز على الخلافة الإسلامية والإسلام فى آن واحد، فهل كان هذا التلازم بين حركـة الترجمـة والحملات الصليبية مجرد صدفة، أم أن الاهتمـام بـالفكر الإسـلامى قد جـاء بتـأثير الاحتكاك المباشر بالإسلام والتعرف عن قرب على مدى قوة العقيدة الإسلامية عنـد المسلمين، وكذلك على حضارتهم وخلقهم. كل هذه الأشياء مـن شـأنها أن تولـد فـى النصارى الغازين غيرةً وحسدًا لفقدانهم كل هذه المؤثرات فى دينهم.

إذا نظرنا إلى الفترات التى سبقت هذا الاحتكاك، والتى امتدت قرونا طويلـة، لا نجد فيها أى اتجاه يمكن أن يسمى بحركـة تحريـر للفكـر أو العلـم وفـك ارتباطـه بالكنيسة؛ بل على العكس من ذلك فإن فكر أوغسطين كان يهدف إلى تعميق العلاقة بين الدين والفكر، باتخاذه من فلسفة أفلوطين أساسًا للعقيدة النصرانية، بينما نجد أنـه فى نهايات الحملات الصليبية واكتمال ترجمة الفكر الإسلامى إلى اللغة اللاتينية قد ظهرت مدارس فكرية تشبه إلى حد كبير تلك المدارس التـى كـانت قـد ظهـرت فـى المرحلة الثانية، وحتى القرن الخامس، ولكنها تختلف سابقاتها بأنها كانت تنهل من ثقافة ترتكز على دين سماوى، سد احتياجات، ورد على تساؤلات، وحل معضـلات العقل البشرى، وجمع ذلك كله فى نظام إلهى متكامل متسق مع العقل والروح، وهو الدين الإسلامى الحنيف.

ومن أبرز مفكرى المسلمين الذين أثروا فى الفكر الأوربى : الفارابى، وابن سينا، والغزالى، وابن رشد، وكان أكثر هؤلاء أثرا هو ابن رشد، فنجد تيارا فكريا فلسفيا قد نشأ فى أوربا يسمى بالرشدية اللاتينية ممثلا فى سيجر دى باراينت (ت١٢٨٢م)، وقد أثر فكر ابن رشد فى غير ذلك من التارات الفكرية المتعصبة للكنيسة من أمثال توماس الأكوينى" أشهر متكلمى النصرانية على الإطلاق (١٢٧٤م)، والبرت الكبير (١٢٨٠م)[١٨١].

مشكلة الحقيقة المزدوجة :

وقد انتقلت مع الفكر الإسلامى إلى الغرب مؤلفات لهؤلاء الفلاسفة المسلمين السابق ذكرهم، فهمت خطأً بقصد أو بدون قصد - أنها تقول بما يسمى بازدواج الحقيقة أو الحقيقة المزدوجة، أى أن هناك حقيقتين كلاهما حقيقة، لكل منهما طريق خاصة به توصل إليها، وهما الحقيقة النقلية المتعلقة بظاهر النص والحقيقة العقلية المتعلقة بباطن النص. وطريق الحقيقة النقلية هو الإيمان، وأما الطريق إلى معرفة باطن النص فهو العقل. والواقع إن هذه المشكلة - أقصد مشكلة التوفيق بين العقل والنقل - كانت موجودة فى المرحلة الهيلينية، وقد حاول "فيلون" اليهودى التوفيق بين فلسفة أفلاطون وبين نظرية الخلق اليهودية، وبعد ذلك بأربعة قرون حاول أوغسطين التوفيق بين الأفلاطونية المحدثة والمسيحية، وبعد "أوغسطين" بحوالى ستة قرون حاول ذلك "أنسلم" فى القرن الحادى عشر الميلادى (ت١١٠٩م)كما سبق ذكره، ولكن مؤلفات هؤلاء المفكرين إما أنها كانت قد فقدت، أو أنها لم تكن بالعمق والمنطقية التى كانت عليها مؤلفات الفلاسفة المسلمين، وخاصة مؤلفات ابن رشد الذى يعد عند الغربيين أعظم من شرح فلسفة أرسطو وعلّق عليها، وكان هذا سببا فى شهرته فى الغرب والثقة المطلقة فيما يكتب[١٨٢].

ورغم أن ابن رشد لم يكن يقول بتلك النظرية أعنى بازدواج الحقيقة ، إلا أن قوله بأن هناك آيات فى القرآن الكريم مفهومه لعامة الناس، ويتفق ظاهرها مع باطنها، وأن هناك آيات لا يفهمها إلا ذووا التأمل والنظر، وليس لعامة الناس فى هذا الموقف سوى التقليد والإيمان بظاهر الآية وتقليد العلماء. وهذا فحوى كلامه الذى أورده فى كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، إلا أن ذلك قد فهم خطأ فى الغرب، وأخذ على أنه قول بحقيقة نقلية تتطلب الإيمان والتقليد، وحقيقة عقلية تتطلب التأمل والتفكير.

ولا أريد هنا أن أطيل التفصيل لرأى ابن رشد، ولا أريد التعرض للحكم على فلسفة ونسبتها قربا أو بعدا عن العقيدة الإسلامية الصحيحة، ولكن يهمنى هنا ذكر ما حدث لمؤلفات هذا الفيلسوف وكيف فهمت فى الغرب، ولقد كان للثقة التى تمتع بها ابن رشد فى الغرب دور هام فى تصديق ما فهم من قوله واعتباره قولا لا يقبل النقد، ولقد تنبهت الكنيسة إلى خطورة هذا القول، فأصدرت قرارا فى سنة ١٢١٠م تحرم فيه الاشتغال بفلسفة أرسطو وشروحه، وهذا يعنى تحريم فكر ابن رشد(١٨٣)، وكان لهذا التحريم سببان فيما أعتقد ، هما :

أولاً : أن ظاهر هذا القول يعنى أن هناك حقيقة يمكن أن يصل إليها المفكرون، دون رجال الكنيسة، وهى الحقيقة العقلية، التى تتساوى فى القدر مع الحقيقة النقلية أى الدينية عندهم.

الثانى : أن دخول فلسفة أرسطو إلى العالم المسيحى تعنى منافسة الفلسفة التى كانت تتبناها الكنيسة، وهى فلسفة أفلاطون ، والتى أدخلها أوغسطين إلى الدين المسيحى، وجعلها فلسفة له، وخاصة ما يتعلق بكيفية تحصيل العلم أو نظرية المعرفة. فهذه الفلسفة الأوغسطينية كانت اشراقية، بمعنى أن المعرفة اليقينية توهب للإنسان، وهى بذلك لا يمكن تحصيلها بالتأمل والتفكير. ولقد أدعى رجال الكنيسة أنهم وحدهم اختصوا بهذا الاشراق، أى بالعلم الذى توهب لهم بواسطة بطرس الرسول، ولا سبيل لغيرهم أن يحصّل علما يقينيا عن طريق التعلم، تلك الطريقة التى دخلت إلى الغرب مع انتشار فلسفة أرسطو حتى سميت تلك الفترة بالعصور المدرسية (Scholastik)(١٨٤).

أما النظرية التى دخلت مع فلسفة أرسطو فهى تؤدى إلى أن العلم يمكن تحصيله عن طريق الدراسة والتأمل والجدل أى : المناقشة، وهذا يعنى أن كل البشر القادرين على التأمل والنظر يمكنهم تحصيل المعرفة. وهذا هو ما أراد رجال الكنيسة احتكاره لأنفسهم، وكان هذا هو سبب استبدادهم بتفسير كتابهم المقدس، وعدم السماح بترجمته إلى اللهجات المحلية – آنذاك– والتى هى الآن لغات حية، والتى كان يتحدثها عامة الناس، بينما لا يتقن اللغة اللاتينية التى كتب بها كتابهم المقدس، وتُلقى بها صلواتهم سوى رجال الكنيسة وتلامذتهم، ومن توفر لهم حظ كبير من العلم والمال وهم قلة قليلة.

ولكن قرار الكنيسة بتحريم دراسة أرسطو وشروح ابن رشد لم يؤخذ به سوى فى باريس، أما باقى الجامعات فقد اجتهدت فى دراسة هذه الفلسفة، حتى شكلت خطرا على الكنيسة، ورأى بعض رجالاتها ضرورة دراسة هذه الفلسفة لنقضها ودحضها، فأباحت الكنيسة ذلك بعد أقل من عشرين عاما من تحريمها له[١٨٥].

وفى تلك الفترة ظهرت علوم جديدة،، واتسعت آفاق البحث، وقد كان انتشار العلوم مثل الطب والفلك والكيمياء والرياضيات ...الخ، التى دخلت إلى الغرب عن طريق الترجمة من العربية، ولم يكن لرجال الكنيسة بها علم، سببا فى انحسار النفوذ العلمى لرجال الكنيسة، وأصبح يضيق شيئا فشيئًا مع اتساع مجالات العلوم الطبيعة وتقدمها، وقد زاد هذا الوضع رجال الكنيسة تحديا وعنادا فى محاربة هذه الاتجاهات العلمية، ومطاردة واضطهاد المفكرين، إلا أن هذا الموقف لم يؤثر على الاتجاه العلمى أو يعوقه، حتى أننا نجد بعض رجال الكنيسة المخلصين والمتعصبين ضد الإسلام، ومن أكبر زعماء التنصير فى القرن الثالث عشر الميلادى، مثل: "روجربيكون" (المتوفى فى ١٢٩٤هـ). ينادى بالاعتراف للعلماء بحقهم فى البحث فى أمور الدنيا، وأن يقتصر عمل آباء الكنيسة على علوم الدين، فكان بذلك أوّل وأقوى من طالب علنا بتحديد سلطان الكنيسة وتحرير الفكر، وذلك عن طريق تفرقته بين "علوم دينية" تتعلق بالآخرة و"علوم دنيوية" تتعلق بالحياة الدنيا[١٨٦].

وكان روجر بيكون يعتبر نفسه رابع أنبياء العلم وسابقيه هم على ترتيبه:

أرسطو طاليس، وابن سينا، وابن رشد وينسب إلى روجر بيكون تأسيس المنهج التجريبيى[١٨٧]، وقد أثبتت الدراسات الحديثة أنه قد أخذ كل ما قال به عن العرب، مثل: جابر بن حيان، والرازى، وغيرهم من العلماء الطبيعيين العرب[١٨٨].

وكان هذا القول هو أول بدايات الاتجاه الذى نعرفه اليوم بالعلمانية، أى:العصرانية، وقد سار على هذا الطريق مفكر آخر لعله كان معاصرا لروجربيكون، وهو مارسيل (أو مارسيليو) البادوفانى (١٣٤٣م).

وقد نادى هذا المفكر بتطبيق نظرته الحقيقية المزدوجة على السياسة، وهذا يعنى إلغاء سلطة رجال الكنيسة السياسية، وحظر تدخلهم فى أمور خارجة عن

أمور الدين أو الآخرة[١٨٩]. وقد كان رجال السياسة لا يعترف بهم، ولا يتولون المناصب القيادية إلا بعد أن توافق الكنيسة على ذلك، فالحاكم كان يحكم الشعب بأسم البابا، فإذا سحب البابا اعترافه، كان معنى ذلك أن ولايته أصبحت غير شرعية؛ لأنه ليس إلا مساعدا أو نائبا عن البابا فى تلك الولاية. وقد فعل البابا جريجورى التاسع ذلك مع إمبراطور ألمانيا فريدرش الثانى سنة ١٢٣٩م، وكان السبب فى ذلك ما أبداه الإمبراطور من تعاطف مع المسلمين، وتقليده لهم فى أمور حياته، واستعانته بعلمائهم فى شتى المجالات[١٩٠]. وقد أسس هذا الإمبراطور جامعة نابولى فى عام ١٢٢٤م، وجعل منها أكاديمية لإدخال العلوم العربية إلى العالم الغربى، وكان قد أهدى هو وابنه، مانفريد ترجمات لكتب فلسفية ترجمت عن اللغة العربية إلى جامعات بولونيا وباريس[١٩١].

والشخصية الثالثة التى سارت على نفس المنهج وتخطته إلى عداء الكنيسة العلنى هى "وليام أوكام" الذى توفى سنة ١٣٥٠هـ فقد خرج هذا المفكر على طاعة الكنيسة وهاجمهم واتهمهم بعد الإخلاص لعملهم، وعدم فهمهم للكتاب المقدس ورفض أى تدخل من البابا فى السياسة، وسار إلى لويس الرابع ملك بافاريا الألمانية ونصره ضد البابا فى روما الذى كان قد غضب على هذا الملك[١٩٢].

أمامنا الآن ثلاث شخصيات اشتهرت بموقف معارض لاحتكار رجال الكنيسة للسلطة المطلقة فى تسيير أمور الحياة كلها الدينية والفكرية والسياسية، وأن كانت مواقف كل واحد من تلك الشخصيات تختلف فى درجة الحدة والجدّية عن الأخر. ومن الملاحظ أنهم جميعا عاشوا فى غضون قرن من الزمان، أى : من منتصف القرن الثالث عشر إلى منتصف القرن الرابع عشر، فحرى بنا إذن أن ندقق النظر فى الأوضاع الفكرية التى سادت تلك الفترة، والتى تسببت فى ظهور هذا الاتجاه الاستقلالى عن الكنيسة.

تتفق المصادر التاريخية الغربية والعربية على أن تلك الفترة، أى: فترة العصور الوسطى كانت امتداداً للعصور التى سبقتها من حيث سيطرة الكنيسة على كل شئون الحياة. كما تتفق على أن تلك السيطرة للكنيسة كانت سببًا فى تأخر تطور الحضارة الغربية، وتخلفها عن الحضارات الأخرى التى عاصرتها، مثل: الحضارة الإسلامية وغيرها، فقد أطلق على الفترة ما بين القرن الرابع والعاشر الميلادى

"عصر الظلام"، كما يطلق بعض المؤرخون المعاصرين في الغرب على فترة العصور الوسطى التى تلتها "عصر الجهالة" حسب تعبير سـاذرن : نظرة الغرب إلى الإسلام فى القرن الوسطى، وكانت الكنيسة هـى السبب فـى ذلك؛ لأنها كانت تضطهد العلماء وكل ما من شأنه أن يقلل من سلطان رجالها المطلق.[١٩٣]

وقد عم هذا الظلم أفراد المجتمع البسطاء الذين كانت تفرض عليهم الضرائب الباهظة، التى كثيرا ما كانت تؤدى بهم إلى الاسترقاق لخدمة الكنيسة سدادا لديونهم، إلى جانب تبعيتهم المطلقة لرجال الكنيسة فيما يتعلق بالدين لجهلهم بالكتاب المقدس الذى كان مكتوبا باللغة اللاتينية التى لا يعرفها إلا القلة كما تقدم ذكره[١٩٤].

أما بعض الساسة فقد كان يمسه كثير من الضرر والاستبداد من طرف رجال الكنيسة الذين كانوا يعزلون من يرون منه مالا يرضيهم، أو تعاطف مع أفراد الشعب البسطاء، وأهمل ارسال نصيب الكنيسة من الضرائب، أو ما إلى ذلك.

أما العلماء : فقد كانوا يتهمون بالسحر أو الزندقة إذا قالوا بآراء فى علومهم تخالف رأى الكنيسة، أو فيما لا يعرفه رجال الكنيسة، والأمثلة على ذلك عديدة يعرفها الجميع[١٩٥].

وبذلك اتسعت الجبهة المناوئة للكنيسة، فضمت كثيرا من أفراد الشعب البسطاء، وبعض الساسة، وكثيرا من رجال العلم.

وفى تلك الفترة كانت العلوم الإسلامية تنتشر بسرعة، وخاصة بعد اختراع آلات الطباعة وانتشارها، بما فيها الطباعة باللغة العربية، وازداد مع ذلك الإقبال على تعلم اللغة العربية ودراسة العلوم الإسلامية التى كانت قد افتتحت مدارس لتعليمها فى كثير من جامعات أوربا بعد موافقة الكنيسة فى ١٢١٥م، فأصبحت الكنيسة تواجه جبهتين، جبهة داخلية ممثلة فى العلماء وبعض الحكام وكثير من أفراد الشعب، وجبهة خارجية ممثلة فى الفكر الإسلامى الذى كان قد انتشر، واكتسب إعجاب كثير من العلماء والمتخصصين – أى: المستشرقين، ولم ينج من هذا التأثر بعض رجال الكنيسة الذين ثاروا على رؤسائهم، وانضموا بذلك من غير قصد إلى الجبهة المعادية للكنيسة. وقد أدت هذه الأوضاع كلها إلى قيام "مارتن لوثر" (توفى ١٥٤٦م) فى وجه الكنيسة[١٩٦].

مارتن لوثر ومحاولة اصطلاح الكنيسة :

ولم يكن السبب فى ثورة مارتن لوثر، وكذلك سابقيه من العلماء طوال قرون العصور الوسطى وعصر النهضة. هو فقط الأوضاع الداخلية ممثلة فى فساد الكنيسة الاجتماعي والخلقي، وإلا لما كان هناك ما يمنع من قيام تلك الثورة قبل ذلك بقرون، أقصد فى عصر الآباء مثلا، الذى انتشر فيه الظلم والفساد الكنسى دون رادع.

إذن لابد من البحث عن سبب آخر هو الذى جعل تلك الثورة أو الصحوة أو النهضة كما يحلو لمؤرخى الفكر الغربى تسميتها بذلك تحدث فى ذلك الوقت بالذات، ولم تحدث قبله.

السبب الذى أقتنع به شخصيا: هو دخول الفكر الإسلامى عقيدة وفكرا إلى الغرب، ولم يكن فقط فكر ابن رشد أو غيره من الفلاسفة المسلمين هو السبب الرئيسى بل الإسلام فى مجمله عقيدة وفكرا كان هو المحرك للعقل الأوربى بعد أن أيقظه من سبات دام طوال عصر الظلام والعصور الوسطى. وحجتى فى هذا الاقتناع هو أن القرآن الكريم كان قد ترجم إلى اللغة اللاتينية فى عام ١١٤٣م،[١٩٧]"، ثم تلا ذلك بعدة أعوام إخراج معجم لاتينى عربى مكن علماء العرب من ترجمة ما يريدون من الكتب، وكذلك فإنه كان من رجال الكنيسة فى القرن الثالث عشر الميلادى من يعرف القرآن معرفة جيدة[١٩٨].

ونعود إلى الحديث عن مارتن لوثر : فإنه من المأثور عنه أنه كان يعرف القرآن معرفة جيدة، وله كتابات علمية تدل على مدى اهتمامه وتأثره به، وإن كانت كتاباته تمتلئ بالحقد والحسد ضد القرآن الكريم والمسلمين[١٩٩]، بالإضافة إلى ذلك فقد كان رجال الكنيسة المحافظون يتهمونه بأنه يريد إقامة مملكة محمد فى أوربا بدلا من مملكة عيسى (عليه السلام)، ويستشهدون بدخول عدد من رفاقه فى الإسلام، حتى وإن كان هذا مجرد اتهام فلابد من أن يكون له نصيب من الحقيقة ولو ضئيل. ومن ينظر إلى المذهب البروتستانتى وتعاليمه يجد بسهولة أثرا واضحا لتعاليم الإسلام، وخاصة ما يتصل بالتثليث والمغفرة، وتفسير بُنُوَّة عيسى.

وتلك هى أعمدة عقيدة رجال الكنيسة، ومن ناحية أخرى فإن مارتن لوثر قال قوله مأثورة حفظتها لنا كتب تاريخ تلك الفترة وهى: أولى أن تكون تحت حكم

الأتراك من أن تكون تحت حكم الباباوات. كما قال: "إن المسيح الدجال الحقيقى فى الواقع ليس محمدًا بل البابا فى روما.. وأن كنيسة روما هى كنيسة الشيطان"، وقد أفرد لذلك كتابا أسماه "ضد البابوية التى أسَّسها الشيطان"[٢٠٠].

لقد ساعد لوثر مناوئى الكنيسة الذين أرادوا التحرر من سلطة رجالها وقصر عملها على الأمور الدينية دون أن يقصد حرمان الكنيسة وإبعادها عن الحياة العامة، أى: السياسة والفكر، فهو لم يكن من المنادين بالعصرانية، ولكن هجومه الكاسح الذى أدى إلى إضعاف الكنيسة وانشطارها، كان تأييدا غير مباشر للعصرانية فى تلك الفترة وما بعدها[٢٠١].

وأعود لأطرح سؤالا له أهمية كبيرة فى الكشف عن جذور العصرانية وهو: إذا كان استبداد رجال الكنيسة وفسادهم الدينى والخلقى هو السبب فى كل هذه التطورات، فلماذا لم يطالب المفكرون بإصلاح الكنيسة وإعادتها إلى الطريق الصحيح الذى تستطيع من خلاله خدمة المجتمع دون أن يحد من نفوذها ومكانتها السياسية والاجتماعية بل والدينية أيضا، كما رأينا فى أمثلة عديدة أقواها ثورة مارتن لوثر؟ وأعيد السؤال بأسلوب آخر أكثر تركيزا كما يلى: لو افترضنا أن رجال الكنيسة كانوا قد تراجعوا وتنازلوا عن استبدادهم وأحسنوا العمل، هل كان ذلك كافيا لإنهاء التيار العصرانى ضد الكنيسة؟ الإجابة على هذا السؤال تتضح إذا تذكرنا أن كتابهم المقدس يخلوة تماما من أى تصور سياسى يمكن أن يطبق على الحياة العامة، فضلا عن خلوّه من أى تفاصيل لتنظيم الحياة فى المجتمع من الناحية الاقتصادية أو الشرعية بصفة عامة. وهو فوق هذا كله كتاب مُحرّف، أدخل فيه ما ليس منه.

هذا يعنى أنه حتى لو رجع رجال الكنيسة إلى كتابهم المقدس، والتزموا بما فيه من مبادئ خلقية كريمة لن يجدوا ما يسيرون به أمور حياتهم فى شتى جوانبها الأخرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

فما الحل إذن؟

إن هذا النقص فى التشريع يجعل من المستحيل الاكتفاء بالكتاب المقدس والكتاب المقدس: (The Bible): الذى يضم العهدين القديم والجديد، أى التوراة والإنجيل وبعض الرسائل. فى تنظيم المجتمع، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كان هناك الإسلام بكل ما فيه من تنظيم إلهى شامل كامل لكل جوانب الحياة العامة والخاصة، وموقفه الإيجابى الواضح من العقل وتحصيل العلم النافع للدنيا، وقد كان معروفا عندهم بكل تفاصيله العقدية عن الترجمات العديدة لعدد كبير من كتب التراث، كما سبق.

أمام هذا الوضع كان على رجال الفكر النصارى أن يختاروا بين شيئين: إما أن يدخلوا الإسلام، وهذا يعنى خروجهم من الكنيسة؛ الأمر الذى منعهم منه عنادهم وجهلهم منه؛ ولأنهم كانوا يخشون عداء الكنيسة والساسة ومعظم أفراد الشعب الذى ما كان يعرف عن الإسلام إلا كل افتراء مشين، وإما أن يخترعوا هم نظاما أو نظما يكملون بها النقص الموجود فى كتبهم المقدسة، وقد كان أن اختاروا أسهل الحلول وهو الاستعانة بقوانين ونظم وضعية من صنع عقولهم، وهذه هى العصرانية.

هكذا نرى أن العصرانية كانت تطورا، ونتيجة منطقية للأوضاع الدينية والفكرية التى سادت أوربا فى تلك العصور، وكذلك هى نتيجة للنقص الموجود فى كتبهم المقدسة، وأؤكد على أهمية هذا السبب الثانى، أى: خلو الأناجيل من أى تصور سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى، وأهمية هذا السبب ترجع إلى إمكان الرد به على ما ظهر فى المجتمع الإسلامى فى هذا القرن من اتجاه محاولة تقليد الغرب وتبنى العصرانية نظاما للحياة العامة.

المبحث الرابع

العصرانية والإسلام:

إن المنادين بالعصرانية فى المجتمع الإسلامى ومعظمهم من غير المسلمين لابد أنهم يجهلون ثلاثة حقائق على الأقل.

أولاً : أن من أهم الأسباب التى أدت إلى ظهور العصرانية فى الغرب، خلو كتابهم المقدس من تشريعات مفصلة لتسيير أمور الحياة تشكل نظاماً تشريعياً متكاملاً.

ثانيًا : أن الإسلام هو الدين الوحيد الذى جعل التفكير وتحصيل العلم ونشره من أخص واجبات المسلم المستطيع.

ثالثًا : أن الإسلام دستور كامل للدنيا والدين، ولا إمكان ولا حاجة لتجزئته، لأن محاولة تجزئته برفض تطبيق مبادئه فى الحياة العامة وقصره على الجانب الروحى لكل فرد هى بتر لنصفه وقضاء عليه، وهو تقليد أعمى للغرب دون مبرر منطقى.

فإن كان للإسلام دور فى ظهور العصرانية فى الغرب، فإن هذا الأثر قد نتج عن طبيعة الدين الإسلامى وشموليته، وموقفه من العلم والعلماء، وكذلك الوحدة المطلقة بين العلم والعمل أو بين العبادات والمعاملات، فإن كل عمل أمر به الإسلام هو معاملة وعبادة فى نفس الوقت، وهو وحدة مطلقة بين القول والعمل.

فإن كانت العصرانية قد ظهرت لتعوض نقصا فى الأناجيل من الناحية السياسية مثلا، فالإسلام فيه النظام الإلهى للخلافة، ومن الناحية الاجتماعية والاقتصادية فهى فى الإسلام أفضل مما يمكن أن ينتجعه عقل بشرى.

ومن الناحية العلمية فما جاء فى شأن الحث على طلب العلم، وتفضيل أهل العلم على غيرهم يفوق الحصر، وكتاب الله الكريم يشهد بتكريم العلماء وبيان فضلهم ومسئوليتهم فى المجتمع الإسلامى. بل وفى المجتمع الإنسانى بصفة عامة.

والشيء الآخر الذى يمتاز به الإسلام عن باقى الشرائع السماوية، فضلا عن أنه خاتمتها وقمتها هو أن الله قد أراد لخاتم أنبيائه المرسلين أن يضرب مثلا واقعيا لتطبيق شرع الله بكل جوانبه فى المجتمع بنفسه أثناء حياته ، ثم فى صدر الإسلام أثناء الخلافة الراشدة.

والحكمة فى ذلك يدركها العقل السوى، وهى حجة لإفحام من يدعى قصور الإسلام وعدم صلاحيته للتطبيق؛ ومن ثم الحاجة إلى مصدر آخر. وأن يكون الرسول فى ذلك مثلاً لنا نحتذيه.

أما ما يقطع بضرورة الحكم بما أنزل الله فى كتابه الكريم فهو ما ورد فى أكثر من موضع من الكتاب العزيز، ففى سورة المائدة وحدها ورد وصف الذين لا يحكمون بما أنزل الله بثلاث صفات هى عى التوالى "الكافرون، الظالمون، الفاسقون". ففى الآية رقم ٤٤ يقول تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ وفى الآية التى تليها رقم ٤٥: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ وفى الآية رقم ٤٧ يقول تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ وفى الآية نفسها أمر لأهل الإنجيل بأن يحكموا بما أنزل الله فيه، وذلك فى قوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾. وعلى اليهود أيضاً أن يحكموا بما أنزل عليهم فى التوراة لقوله تعالى : ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾ (المائدة: ٤٣).

ويربط القرآن الكريم بعد الإيمان والحكم بما أوحى إلى الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) بل ويجعل ذلك شرطاً أساسياً للإيمان، وذلك فى قوله: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥). ولا يقتصر هذا الشرط على مجرد القبول بالحكم الذى قضى به الرسول الكريم، بل يتعدى ذلك القبول الظاهرى إلى البعد النفسي وهو سكون النفس واطمئنان القلب إلى أن ما قضى به الرسول الكريم هو الحق الذى لا تشوبه شائبة ظلم أو باطل لأنه تعبر صادق عن إرادة الله وحكمه. ويحذرنا الله تعالى من الأخذ ببعض منهجه وترك البعض الآخر فى قوله:

﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة:٨٥). ولقد فعلنا ذلك، وهما نحن نعيش فى خزى الحياة الدنيا ولا ينكر ذلك من المسلمين سوى مكابر أو جاهل بدينه.

الباب الثالث

التراث والعصر - دعوى التناقض بين الدين والعلم



الفصل الأول

اشكالية التقليد والتجديد

المبحث الأول : حول التراث

تراث أمة هو ما قدمه سلفها فى مجال الفكر والثقافة بصفة عامة وتوارثته الأجيال، وأضافت إليه ما استطاعت أن تضيف وأمة بلا تراث، هى أمة بلا مستقبل؛ لأن تراث الأمة يحفظ لها ملامحها المميزة ومكونات شخصيتها، ويعطيها قاعدة تبنى عليها مستقبلها، فإذا فقدت القاعدة استحال بناء المستقبل.

والأمم التى يضيع تراثها عبر القرون، لا تألُ جهداً فى البحث عن بقاياه، وتحفظ ما تجده منها، وتحاول صقله وتطويره، وإظهاره فى صورة يمكنها أن تفاخر به أمام باقى الأمم. وهى فى هذا الصدد تستعين بكل الوسائل المتاحة لها، وفى مقدمة تلك الوسائل محاولة الاستفادة من ثقافات أخرى تحتك وتتأثر بها، وتكون مهمة هذه الأمة اختيار العناصر الصالحة للتطوير والموجودة فى الثقافات الأخرى، وإكمال النقص الموجود فى ثقافتها أى: تراثها.

وتختلف الأمم فيما بينها فى أسباب الاحتكاك، فبعضها يضطر إلى التأثر، والآخر يبحث بإرادته عن وسائل الاحتكاك بثقافات أغنى وأرقى من ثقافته، وليأخذ عنها عناصر قوتها ويضيفها إلى ثقافته.

وتختلف الأمم ثانية فى موقفها من الثقافات الأرقى، والتى تتأثر بها وتأخذ عنها، فبعضها يأخذ ما يصلح لترقية ثقافته، ويعترف بذلك، وينطق بالفضل للثقافات التى أخذ عنها، والبعض الآخر يجحد تلك الثقافات المؤثرة حقها، وينسب إلى نفسه ما يستطيع أخذه منها، ويحتال فى ذلك كل وسيلة غير مشروعة. ويكفى مقارنة موقف الفكر الإسلامى من الثقافات التى تأثر بها، والذى يتمثل فى العرفان بالجميل، والاعتراف بالأخذ عنها فى مواضع الأخذ، حتى يصل الأمر إلى تلمس الأعذار لها عندما تكتشف فيها نقصا أو خطأ، وهذه هى خلقية العلم والاعتراف بالفضل لأهله، وهو مبدأ ثابت أصيل علّمنا الإسلام إياه تطبيقاً للحديث الشريف: "لا يشكر الله من لا يشكر الناس ومن لم يشكر الناس لم يشكر الله" (رواه الدارمى والترمذى وابن حنبل).

نقارن هذا الموقف بموقف الغرب النصرانى عندما أخذ عن الفكر الإسلامى، وهو موقف معروف وتاريخه حافل بالسرقات العلمية والجحود والنكران، فكم من منهج واكتشاف علمى نسبه بعض علماء الغرب النصرانى إلى أنفسهم، ثم دلت الأبحاث العلمية بعد ذلك على كذبهم وكذب سبْقهم فى كثير من مجالات العلم، وما أحوجنا اليوم إلى خلق السلف الصالح فى البحث والجدال والنقد والنقل والتصنيف.

لقد كانت أعمال السلف التى هى تراثنا الإسلامى، أسسا قوية بنيت عليها حضارة عظيمة، توازنت فيها جوانب الحياة المختلفة ومتطلباتها دينا وعلما وأدبا. والحضارات تعمّر بقدر قوة ركائزها وبقدر قابليتها وقدرتها على الاستجابة لمتطلبات الحياة المتغيرة، دون أن تفقد شيئا من أسسها ومبادئها الأصيلة.

أسس الحضارات :

وأسس الحضارات : أسس ثابتة، وأسس غير ثابتة. فالثابتة هى الأصول، وغير الثابتة هى الفروع. والفروع تعيش بما تعطيه لها الجذور أو الأصول، فإن أمسكت الأصول عن العطاء ذبلت الفروع، ولكن ذبل الفروع لا يعنى ذبول أو فساد الأصول. بينما فساد الأصول يؤدى بالحتم إلى فساد الفروع.

وقد تفسد الأصول لضعف فى تركيبها وطبيعتها وقد تفسد، أو بمعنى أصح تتوقف عن العطاء إلى الفروع بسبب الإهمال وعدم تعهدها من ذوى الاختصاص بالرعاية اللازمة، وشاهد ذلك كثير فى الواقع المعاش.

- وخلاصة القول : إن الاهتمام بالتراث، لا يكون ـ كما يعتقد البعض ـ بحثا عن كنز توجد فيه حضارة تصلح بحالتها الأولى التى وجدناها عليها للتطبيق فى عصرنا هذا، وإنما يكون بغرض البحث عن مبادئ وأسس نهتدى بها فى محاولة بناء حضارة جديدة ومتجددة تنضبط بضوابط أصيلة.

- والأصول نوعان : نوع جامد يتطلب التقليد الحرفى، ولا يصلح إلا لمجتمع وزمان معينين، رغم إدعاء دعاته لعمومية صلاحيته. ونوع يطلب ويحث على التطوير والتجديد، ويحمل فى طبيعته هذه الصلاحية للتطبيق فى كل المجتمعات والعصور.

والنوع الثانى من الأصول قد يحتمل التجديد فى كل جوانبه، وقد يقتصر التجديد فيه على جانب أو جزء منه، وعدم التجديد فى الأجزاء الأخرى لا يعنى دائماً أنها لا تعتمد فى طبيعتها ومبادئها على ما يقبله العقل، أو هى مناقضة له، وإن كانت فى بعض مبادئها تعلو على العقل، فلا يستطيع الوصول إليها لقِصَرِ باع العقل، وليس لنقص فى هذه المبادئ.

- الحديث هنا يدور حول التراث الإسلامى وما يموج به العالم الإسلامى اليوم من تيارات واتجاهات فكرية ودينية، يهمنا منها هنا ما يدور حول موقف الاتجاهات المختلفة من التراث الإسلامى. فهى بين مناد للأخذ به دون أدنى تغيير ومناد بتركه كلية، واللجوء إلى أحضان حضارة حديثة غريبة. وهذان الطرفان المتناقضان فى موقفيهما لا يمثلان وزنا كبيرا، بينما الاتجاهات التى تقع بينهما وتختلف فيما بينها فى درجة الأخذ والترك من التراث هى التى لها أثر كبير فى تحديد مستقبل هذه الأمة الإسلامية.

والحقيقة التى أريد أن أذكرها منذ البداية هى أن الإسلام قرآن وسنة واجتهاد، والقرآن والسنة تؤخذ كلها أو تترك كلها دون تجزئة لأنها تمثل الأصل للتراث الإسلامى، أما الاجتهاد فهو فى الفروع التى تقبل التجزئة والاجتهاد والتغيير والتطوير بشرط ألا يتناقض الناتج مع الأصل فى القرآن والسنة. والسبب فى أن الاجتهاد قابل للتجزئة هو أنه من صنع بشر يجوز عليهم الخطأ والنسيان، أما القرآن والسنة فمصدرها إلهى يتعالى عن القصور والخطأ، فلا يسوغ لبشر أن يتدخل فيما لم يكن له فى خلقه دخل، وهذا أمر منطقى.

فى التراث الإسلامى إذن فروع قابلة للتجزئة والزيادة والتطوير صنعها بشر مثلنا عاشوا فى ظروف اجتماعية معينة، نهلوا من المصدر الثابت وأسَّسوا لنا حضارة متكاملة الأطراف على قدر ما وفقوا إليه، فقد نحتاج إليها اليوم كلها، أو نحتاج إلى بعضها، وقد نضيف إليها فروعها أخرى تتطلبها ظروفنا الاجتماعية المعاصرة التى تختلف بالتأكيد فى كثير من جوانبها عن الظروف التى عاش فيها سلفنا، فتصبح إضافاتنا حلولاً قد تستفيد منها الأجيال القادمة.

وهذه الإضافات التى يضيفها جيل من الأجيال إلى التراث عن طريق الاهتداء بالأصول وتطبيق مبدأ الاجتهاد هى واجب كل جيل فى هذه الأمة وغيرها من الأمم. فسوف تسأل أجيال قادمة عما أضفناه وما حققناه، وإلى أى مدى أسهمنا فى إثراء تراثنا، ويكون الحكم علينا إما مقلدون كسالى لم نضف شيئًا تطلبته ظروف عصرنا، أو ملتزمون مجددون اجتهدنا فى إثراء تراثنا بحلول لما فرضته علينا متطلبات حياتنا.

المبحث الثانى

مفهوم التقليد :

إن التقليد إذا فهم على أنه أخذ لكل الماضى والنظر إليه نظرة الكفاية والاستغناء عن غيره، وبُحث فيه عن الحل الناجع لكل ما نحتاجه اليوم كان ضربًا من التناقض المنطقى مع الواقع والعقل ومخالفة لمعانى التفكير والنظر التى أمرنا بها الله تعالى فى القرآن الكريم، وفى السنة المطهرة.

والتقليد نوعان : تقليد على جهل، وتقليد على علم.

والنوع الأول مرفوض من الإسلام، وقد كانت أول خطوة فى المنهج الإسلامى هى هدم هذا النوع من التقليد الذى كان مِلة العرب قبل الإسلام فى تقليد ما وجدوا عليه آباءهم دون أدنى محاولة للتفكير فى مدى صحة ما يعتقدون، ويقلدون، والآيات الكريمة التى وردت فى هذا المضمار كثيرة يذكر بعضها فى موضع لاحق من هذا المبحث إن شاء الله.

أما النوع الثانى : أى التقليد على علم فهو التقليد الذى سار عليه غالبية السلف وهو تقليد المنهج الإسلامى الذى تأسس ونبع من العلم الإلهى.

والتقليد على علم يحتم تحصيل العلم واستيعاب جميع مراحل تطوره ويسمح بالتجديد المستمر المستنير الذى شُرعت له طرق ومناهج إسلامية أشهرها الاجتهاد، وتلك ميزة خاصة يتميز بها تقليد المنهج الإلهى ويفتقدها كل منهج بشرى.

"والتقليد" يتفق مع "الاقتداء" فى المعنى، لأن الاقتداء ليس إلا محاولة لتقليد القدوة. وهذا يعنى وجود نوعين من الاقتداء أحدهما على اقتداء "سىء" مبنى على

جهل، واقتداء حسن مبنى على علم. وكما أن التقليد يكون سيئا إذا كان المقلَّد سيِّئاً، فكذلك يكون الاقتداء ذميما إذا كانت القدوة ذميمة، ولذلك كان النص دائما على القدوة الحسنة أى الأسوة الحسنة، كما ورد فى قوله تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (سورة الأحزاب/ ٣١).

ولا فرق من ناحية اللغة بين التقليد والاقتداء رغم ما أصاب كلمة "التقليد" من سوء فهم يقصرها على معناها السلبى، أما المدلول الثقافى أو الاصطلاحى لكلمة التقليد فيعنى إما تقليد شىء أصيل أو تقليد شىء غريب، والناس مختلفون فى درجات تقليدهم بينهما.

التقليد والتجديد :

أذكر هنا بما كتبه الدكتور زكى نجيب محمود أحد كبار الفلاسفة العرب المعاصرين إن لم يكن أكبرهم علما وأكثرهم شهرة فى كتابه الذى يحمل عنوان "مجتمع جديد أو الكارثة[٢٠٢].

والذى يؤكد فيه من البداية حتى النهاية على أهمية التعقل (والتوضُّع) التى تعنيها الوضعية المنطقية. فهو يرى فى العقل والواقع وحدهما أساس ومقياس التقدم العلمى. وهذا التقدم العلمى الذى ينادى به وإليه فى كل مؤلفاته الفلسفية تقريبًا، أذكر منها : "خرافة الميتافيزيقا[٢٠٣]" و"ثقافتنا فى مواجهة العصر"[٢٠٤]، و"مجتمع جديد أو الكارثة". والتقدم العلمى عنده يسمو على كل تقدم ، ويرى فيه تقدما فى شتى مجالات الحياة، أو هى متعلقة به ومتسببه عنه.

فلنتأمل معا المقصود بعبارة "مجتمع جديد" هل تعنى جدة الشىء هنا اختراعه من عدم، أى أنه كان قديماً ثم تجدد بفعل فاعل؟ الاحتمال الأول واضح الاستحالة أما الثانى فيعنى أن المجتمع الجديد يبنى على أسس كانت موجودة من قبل. وهذه الأسس يكون وجودها القديم فى ذات المجتمع الذى يراد تجديده، لأنها لو كانت فى مجتمع غيره لكان أولى أن نطلق على المجتمع الذى نقصده "مجتمع آخر" وليس "مجتمع جديد"، وكان المقصود بالجديد هنا قياسا على "ثوب جديد" أى: ثوب آخر لم يستعمل من قبل، ولا تكون علاقة بين القديم والجديد. أما أن يقصد بمجتمع جديد مجتمع مبنى على فكر قديم وفكر مستعار من مجتمعات أخرى، فلا يكون هذا المجتمع جديدا، لأن جزءا منه قديم، كان موجودا فى المجتمع قبل أن تبدأ محاولة

التجديد، والجزء الآخر مستعار من مجتمع غريب وهو ليس جديداً؛ لأنه معاش فى ذلك المجتمع الغريب.

والمجددون فى الإسلام ما كانوا ليستحقوا هذا الوصف لولا أنهم أرادوا إحياء الدين؛ لأن الدين الإسلامى جديد دائماً. وهذه الجدة الدائمة تتأسس على أن مصدره الإلهى أخبر بذلك فى قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ (المائدة ٣/٥) فالإسلام إذن هو تمام النعمة التى أنعم الله بها علينا وارتضاها لنا. إذن فالتجديد لا يكون إلا فى إطار الإسلام، وما عدا ذلك فهو تغريب وليس تجديداً. فتجديد مجتمع لابد من أن يتأسس على تراثه القديم، وهكذا يكون التجديد تأصيلاً، والتأصيل هو نوع من التقليد للأصل. والأصل الذى هو التراث فيه جذور وفروع أى : أصل وفروع، وتختلف أصول الثقافات (التراث) حسب مصدرها، فإن كان المصدر إلهيًا كان المصدر كلا متكاملاً لا يقبل التجزئة، فإما أن يؤخذ كله أو يترك كله. وأما إذا كان مصدره عقلاً بشريًا فلا يكون كلا متكاملاً لتأثر العقل البشرى بتغيرات الظروف، فيختلف أو يتناقض بتأثيرها. وهذا بسبب جواز تجزئته، وإمكان الأخذ ببعض ما فيه وترك الآخر، أى: يتفق إذن مع الفروع من حيث القابلية للتجزُؤ.

والحضارات لا تقوم على أسس مكونة من أجزاء متغايرة مختلفة، ولكنها تؤسس على أصل متكامل متناسقة أجزاؤه، وهذا ما يجعل بناء حضارة متكاملة مستحيلاً فى مجتمعات تريد التطور على أسس جمعت أجزاؤها من مصادر مختلفة، أو أخذت بكاملها من مجتمع آخر. ويبدو أن هذا هو السبب الذى جعل المؤرخ الإنجليزى آرنولد توينبى يقرر أن الحضارات لا يمكن أن يؤخذ منها جزء ويترك جزء آخر؛ بل لابد من أخذها كلية أو تركها كلية - كما سبق ذكره - وهذا القول غير صحيح؛ لأن الغرب لم يأخذ الحضارة الإسلامية كلها بل أخذ منها ما كان يحتاجه وظن فيه خيره، وترك أهم أجزائها أى : الأصل والمصدر الأصيل لتلك الحضارة وهو العقيدة الإسلامية. ويبدو أنه يعنى بذلك أن الشرق لابد له من الأخذ بالحضارة الغربية كلية.

وخلاصة القول أن التجديد لا يخلو من التقليد، والتقليد نوعان: تقليد كلى وتقليد جزئى. فالتقليد الكلى يعنى الأخذ بالمصدر والفروع بالكامل، أما التقليد

الجزئي فهو أخذ بالمصدر كاملاً، وأما الفروع فيؤخذ منها ما يلزم ويترك الباقي؛ لأن الفروع تتأثر في تكوينها بالظروف الخارجية المتعلقة بزمان ومكان معينين، فإذا اختلفا وجب ترك ما يتعلق بهما.

ولأن الزمان والمكان يتغيران دائماً، أصبح التقليد الكلي مستحيلاً، أما التقليد الجزئي فهو الذي يفتح الباب للتجديد. والتجديد لا يكون سوى بالمعنى الذي سبق ذكره، أي : بالارتكاز على أصل أصيل غير مستعار، ولأن غير ذلك لا يكون سوى تقليدا كليا وهو محال، سواء كان تقليدا للسلف أو تقليدا للغير. فاستحالة تقليد القديم ناتجة عن اختلاف الزمان وتغير الظروف والمشكلات، واستحالة تقليد الغير كلية، تأتي من أن ما يتعهده الغير ويعيش به يطوره بما يناسب ظروفه ويتفق مع طبيعته واحتياجاته وثقافته وعقيدته، وكل هذا يختلف من مجتمع إلى آخر، ويجعل اختيار مجتمع ما يناسبه من ثقافة مجتمع آخر أمرا غاية في الصعوبة.

إذن التجديد هو تقليد جزئي يتيح للمقلد الأخذ بما هو أفضل؛ سواء من تراثه أو مما يحصل عليه من الغير، ويتفق مع ثقافة وعقيدته. فالأخذ عن الغير هو إذن تقليد لهذا الغير.

والمقصود هنا توضيح بعض الاتهامات التي توجه إلى الاتجاه المحافظ الذي يريد الاحتفاظ بتراثه، ولا يستبدله بثقافة غريبة، فإن هذا الاتجاه يطلق عليه المناهضون له من المغرِّبين صفة التقليد ويسمونهم "مقلدون"، وكأن من يرى طرح التراث جانباً والأخذ عن الغير المتقدم علميا لا يستحق أن يوصف بأنه مقلد. فالتقليد إذا فُهم الفهم الصحيح، وجاء بعد اختيار دقيق لصلاحيته وتناسبه مع المجتمع لم يكن مضرا للمجتمع المقلِّد. أما التقليد الأعمى لثقافة ما سواء كانت في المجتمع نفسه أو في مجتمع آخر فهي مرفوضة رفضًا تاماً من الإسلام. فقد جاء الإسلام لينهى عن تقليد الجهالات التي كانت سائدة قبل بزوغ فجره، مثل عبادة الأصنام ووأد البنات وإهانة المرأة، واسترقاق الناس دون حق، إلى آخر ذلك من تناول المسكرات، والاعتماد على القوة في السطو، والتسلط على من هم أضعف. إلا أنه احتفظ ببعض الصفات التي ورثها العرب عن أسلافهم قبل الإسلام، مثل: كرم الضيافة والشجاعة، وشجع على الكسب الحلال من التجارة، وأباح ما لذَّ وطاب من الأطعمة، وحرم الفاسد منها واعترف للمرأة طفلةً وسيدةً بحقها في الحياة الكريمة،

وبما يتناسب مع ما خلقها الله له من وظيفة في الحياة، ولم يحرِّم الرق إلا أنه ضمن للرقيق حقوقهم الإنسانية الأساسية، وهم يشبهون طبقة العمال في العصر الحاضر. وقد رغَّب الله في عتقهم بقوله تعالى ﴿فَلا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ * ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ*﴾ (سورة البلد: ١١--١٧).

فكما لم يرفض الإسلام كل ما وجده لم يقبله ـ أيضًا ـ على علاته، ورفض الإسلام للتقليد الأعمى واضح بيِّن في كتاب الله العزيز ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا...﴾ (سورة يونس : ٧٨).

ويرفض الإسلام الاحتجاج بما كان يفعله الآباء على صحة ما يفعله الأبناء من التقليد الأعمى، أقرأ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة الأعراف ٢٨).

فالقرآن الكريم مليء بالآيات التي تنهى عن التقليد الأعمى والافتراء على الله بهدف تبرير الأخطاء التي يرتكبها الفرد.

التقليد والاهتداء:

التقليد لا يكون إلا في المواقف المتفقة تماماً شكلا وموضوعاً، وهذا الاتفاق التام نادر الحدوث، لأن المواقف والمشكلات التي يراد لها حل عن طريق التقليد ترتبط دائماً بزمان ومكان وملابسات تختلف عادة عن زمان ومكان وملابسات الوقت الأول الذي يراد تقليده. إذن التقليد التام يكاد يكون مستحيلاً لأنه يشترط التطابق التام الذي يندر أن يحدث في زمان ومكان وملابسات مختلفة.

ولكن ما يمكن استخدامه هنا هو ما يسمى "بالاهتداء" والذي يعني تبني المنهج الذي سار عليه السلف في حل مشكلة مشابهة، وبعبارة أخرى: الاهتداء بطرق معالجتهم لأمر نعيش ما يشبهه ويتفق معه في بعض الوجوه، وهذا يتضمن الالتزام بالمبادئ والمنطلقات والضوابط التي التزموا بها في مواجهتهم لمشكلات عصرهم ثم نكمل الطريق مسترشدين بما يتفق مع الواقع المعاش في الحاضر. وملابساته وآلة استخلاص المنهج هي العقل والنظر التي هي شرط الاهتداء.

وكثيراً ما يقع الخلط بين مفهومي "التقليد" و"الاهتداء"، فنجد بعض من يريدون الالتزام بالمنهج الإسلامى يفهمون الالتزام بمعنى التقليد الحرفى، إن صح هذا التعبير، وكثير ممن يعارضون الاتجاه السلفى الإسلامى يتهمون السلفيين بالتقليد الأعمى أو الحرفى، بينما الحقيقة غير ذلك، فغالبية السلفيين يقصدون بالالتزام الاهتداء بهدى المنهج الإسلامى.

المبحث الثالث

الفكر الإسلامى ومشكلة الثنائيات المتناقضة :

شاع بين مفكرينا فى السنوات الأخيرة ولع باستخدام الثنائيات الفكرية التى تقسم مشكلاتنا الثقافية إلى شطرين ظاهرهما التناقض وباطنهما لا يحتم ذلك وإن احتمله أحيانا. فنجد البعض يتحدث عن ثنائية "الأصالة والمعاصرة"، والبعض الآخر عن ثنائية "التقليد والتجديد"، وثالث عن "الثوابت والمتغيرات"، ورابع عن "الدين والعلم" أو "العقل والنقل"، وخامس عن "النظر والتطبيق" إلى آخر تلك المصطلحات الثنائية.

لكننى أفتقد فى تلك الدراسات محاولة الكشف عن جذور هذه الثنائيات، والنظر فى مدى صلاحيتها للاستخدام فى مجال الفكر الإسلامى بالمفاهيم ذاتها التى استخدمت بها فى موطنها الأصلى، ولا تتفق فى الواقع مع تصورنا الإسلامى. والباحث فى هذا الأمر يجد أن هذه الثنائيات جاءتنا عن طريق الفلسفة اليونانية التى بنيت كل تصوراتها الفكرية على تناقض "المادة والروح" و"الوحدة والكثرة" ثم انتقل هذا الفهم التناقضى لهذه الثنائيات إلى كل المصطلحات التى تعلقت بطرفى هذه الثنائية وتبناها المفكرون الإسلاميون الأوائل دونما بحث عميق، ما عدا بعض المحاولات التى قدمها بعض الفلاسفة الإسلاميين مثل الفارابى وبعض المفكرين السلفيين مثل شيخ الإسلام بن تيمية فى كتابه: "درء التعارض بين العقل والنقل". إلا أننا نجد بيننا الآن من يستخدم هذه الثنائيات بمفهومها اليونانى القديم والغربى الحديث، فنجد عندهم التقليد مقابلا للتفكير الذى يعنى "التجديد". فينقسم القوم عندهم إلى "مقلدين" و"ومفكرين" أو محافظين "ومجددين" وكأن المقلدين لا يفكرون على الإطلاقأما المفكرون فلا علاقة لهم بالتراث، هذا التقسيم باطل من عدة وجوه:

أولاً : لأن المقلدين بهذا الفهم غير موجودين بالمرة فى مجتمعنا الإسلامى كما أن هذا الفهم يحمل إساءة للملتزمين بعقيدة السلف.

ثانيًا : أن المقلدين الموجودين لابد لهم من التفكير والاجتهاد فى إيجاد حل لمشكلات مجتمعنا الإسلامى فى حدود ما رسمه الشرع، وهذا عمل أصعب من التقليد، ويحتاج إلى تفكير وتأمل وتقليب الأمور على كل وجه.

ثالثًا : إن من يسموا مفكرين أو مجددين إذا كانوا لا يرون فى التراث كله شيئًا نافعاً لحياتنا ومجتمعنا المعاصر، ويتركونه جانبًا بسبب هذا الاعتقاد ويحاولون جلب ثقافة غربية يظنون فيها وجود حلول نافعة، فهم مقلدون، مخطئون فى تقليدهم، أى : إذا أرادوا أن يلتزموا بما هو صالح من التراث ويضيفوا إلى ذلك تجارب الأمم الأخرى، فهم مفكرون ومقلدون فى نفس الوقت، ولا يبقى بينهم وبين من يسموا بالمقلّدين أو بالمحافظين فارقا كبيرًا، سوى فى درجة الالتزام بالتراث.

رابعًا : وكما أن التقليد الأعمى لما فى التراث مرفوض، فإن التقليد الأعمى للغير أولى بالرفض.

ونستخلص من ذلك أن التقليد والتفكير النافعين لا يتناقضان بل يكمل أحدهما الآخر ويكون الناتج هو التجديد. فالتقليد المفيد إذن هو التقليد الجزئى الذى يفرض على صاحبه التفكير الذى هو سبيل اختيار الصالح ونبذ الطالح، مما هو موروث وما هو مكتسب فى مجتمعنا أو من مجتمع آخر. وإذا كان التقليد تقليد قوم فكروا وكان التفكير واجبا عليهم كما هو فى العقيدة الإسلامية، كان تقليدهم التزاما بالتفكير، وتحتم أن نفكر لأن من نقلدهم كان التفكير واجباً عليهم وقد حثوا عليه.

وإذا تأملنا معنى التفكير، وجدنا أن التفكير هو أعمال العقل فى البحث عن شيء غير موجود أى : لا يعلمه المفكر، فالتفكير دليل على نقص فى العلم، وهو الطريق إلى محاولة سد هذا النقص. فإذا كان التفكير هو أخص خصائص الإنسان الذى ميزه الله به عن سائر مخلوقاته، فمعنى ذلك أن علم الإنسان ناقص بطبعه، وعلم الإنسان لا يكتمل بالتفكير، وإلا وصل الإنسان إلى مرحلة لم يحتج فيها إلى تفكير أبدا، أى: ينعدم فيها التفكير، وهذا محال. إذن تفكير الإنسان محدود وعلمه ناقص باستمرار، وحدود التفكير على نوعين:-

أولاً : حدود طبيعية أو خَلْقية على الأصح، ترجع إلى محدودية عقل البشر، لارتباط فكره بمعطيات حسية معينة.

ثانيًا : حدود دينية ترجع إلى مصدر أعلى من الطبيعة والمؤثرات الأخرى.

فالتفكير المحدود بضوابط خَلْقية (طبيعية) فقط تنعكس فيه الطبيعة البشرية فى كل جوانبها، بالإضافة إلى طبيعة المفكر وميوله، والظروف التى أثرت وتؤثر فى حياته. وقد يغلب جانب من الجوانب من طبيعته على جانب آخر، وهذا ما نراه فى المذاهب الفلسفية القديمة والحديثة، نجدها بين مثالى مغالٍ فى الخيال وواقعى مغال فى التمسك والاعتماد على الحس، بين روحى مغالي فى التجرد والتصوف، ومادى مغال فى الانشغال بالحياة الدنيا، بين جماعى مغال فى الشيوع، وفردى مغال فى الأنانية، الكل ينشد سعادة الدنيا ويتصورها مرة فى الجانب ومرة فى الجانب الآخر، وهذا النوع من التفكير يصدر عن عقل بشر، وقد يصل إلى أقصى حدود طاقته فى التفكير، ولكنه يبقى محدودا بتلك الحدود التى تشكل مادة فكره، متأثرا بكل ما يحيط به من مؤثرات وأحداث وحاجات وميول، كلها متعلقة بالعالم الخارجى.

والاختلاف هو الصفة المميزة للفكر البشرى حتى لو اتفقت وتشابهت الظروف، فإن أثرها على الفرد يختلف باختلاف الأفراد، فقد تكون ضائقة مالية سببًا فى انكسار وانتحار إنسان، وقد تكون سبباً فى تفوقه على الآخرين إذا ركز كل همّه فى تخطى تلك الضائقة. وقد تؤدى ظروف معينة إلى إحداث أثر معين فى وقت معين ثم تؤدى نفس الظروف الأثر العكسى فى زمن آخر، وقد يؤثر تفكير مفكر واحد على مجتمع أو مجتمعات بأكملها، ويصبح معياراً لقيمها وسلوكها، ولكن من المؤكد والمتفق عليه من جميع المفكرين أن أكثر المذاهب والنظريات الفكرية تظل فى حدود زمان ومكان معينين، تتغير بمجىء دورة زمنية أخرى تثبت عدم صحة أو جدوى تلك النظرية. ولا يقتصر الاختلاف كصفة مميزة للفكر البشرى على عامل الزمان أو المكان، أى : اختلاف العصور والمجتمعات، أو اختلاف الأفراد، بل من المعروف أنه يختلف فكر الإنسان نفسه فى مراحل تطوره المختلفة التى يجد فى كل مرحلة منها فهما جديدا للأمور التى قد تكون قديمة. والأكثر من ذلك أن الاختلاف فى الفكر البشرى أو فى فكر إنسان ما لا يكون فقط

بفعل تغير العصور أو المجتمعات أو حتى مراحل العمر، بل إن الإنسان عادة ما يقول ما يرجح فقط. وليس كل ما يقول به الإنسان هو قاطع واضح اليقين عنده؛ لأن عملية التفكير فى حد ذاتها ليست سوى صراع أو جدال بين أفكار أو احتمالات مختلفة حول موضوع معين، وتكون نتيجة هذا الصراع هو انتصار رأى معين ورجحانه على الآخر، فتكون درجة صحة النتيجة هى جزئية ، والسبب فى أن ما نقول به نتيجة عملية فكرية يبدو بعد ذلك كأنه واضح الدلالة، ويقينى هو أن الحجج الضعيفة التى هُزمت أمام الحجج الأقوى أو الأكثر تنزوى وتختفى من الذاكرة مع الوقت، ويساعد على سرعة هذا الانزواء والاختفاء ميل الإنسان بطبعه إلى الوصول إلى حقيقة تطمئن لها نفسه، ويعتقد أنه قد وصل إليها بمجهوده الفكرى المستقل.

وهذا يوضح لنا السبب فى أن المذاهب الفكرية التى بنيت على عمليات فكرية تمر بالمراحل التى سبق ذكرها تظل إلى الأبد نسبية مهما بلغت قوتها ودقة حججها.

أما النوع الثانى من التفكير أقصد التفكير المحدود بضوابط دينية أى: التفكير الدينى، فينقسم تبعاً لطبيعة الدين الذى ينضبط الفكر بضوابطه إلى قسمين:

الأول : تفكير محدود بضوابط دينية تختص بجانب واحد من جوانب حياة الإنسان المادية أو الروحية أو العقلية.

الثانى : تفكير محدود بضوابط دينية تشمل كل جوانب حياة الإنسان المادية والروحية والعقلية.

ومن الواضح أن النوع الثانى هو أصلح للإنسان من الأول، الذى يقترب من التفكير البشرى غير المحدود بضوابط دينية.

والمفكر بناء على هذا التقسيم هو أحد اثنين:

١- مفكر ملحد. ٢- مفكر متدين.

والمفكر المتدين هو إما أن يكون متدينا بدين يرشّد جانبًا واحداً من حياته فقط، أو أنه متدين بدين ينظِّم ويرشّد كل جوانب حياته.

والنوع الأول لابد لـه مـن الاستعانة بمصـدر آخـر غـير الديـن فـى ترشـيد الجوانب التى لا يتناولها الدين بالترشيد، فهو أذن يعتمد على مصدرين مختلفين فـى طبيعتهما، فطبيعة المصدر الدينى إلهية، والمصدر الآخر، وهو العقل، بشـرية. وإذا كانت طبيعة المصادر مختلفة اختلفت النتائج أى الفروع أو تناقضت ووجب البحث عن مصدر ثالث لترجيح أحدهما على الآخر، وإيجاد حل وسط يرتفـع بـه التنـاقض بين الدين فى جانب، والعقل البشرى فى جانب آخر.

والسؤال من أين لنا بهذا الحَكَم الـذى ينتظـر منـه رفـع التنـاقض بيـن الديـن والعقل، فلا حل إذن سوى أن نغلب الدين على العقل، فيكون الدين طرفا وحكما فى النزاع، أو أن نغلـب العقـل ويكـون العقـل ـ أيضًـا ـ طرفًـا وحكمًـا فـى الـنزاع. والاحتمال الأول مستحيل، لأننا إذا غلّبنا جانب الدين على العقل كان لابد لنا من أن نجد فى الدين إجابات على كل مشكلات الحياة فى شتى المجالات. فـإذا كـان الديـن قاصرًا أصلا على تنظيم جانب واحد من جوانب الحياة، فيكـون تغليـب الديـن علـى العقل مستحيلاً لقصور الدين على سد الاحتياجات البشرية. أما الاحتمال الثانى وهو تغليب العقل على الدين، ففضلا عن أنه يعنى إلغاء الدين أو اختفـاءه التدريجـى مـن كل جوانب الحياة، فهو اعتماد على مصدر غير ثابت يختلف ويتناقض مع نفسه فى الزمان والمكان والفرد. والمثال الحى لذلك هو المجتمعـات النصرانيـة العصرانيـة، والتى أدى فيها هذا الاتجاه إلى انتشار الإلحاد والانحطاط الخلقى، كمـا يشـهد بذلـك كثـير مـن علمـاء اللاهـوت المسـيحى منهـم هــ. كونـج فـى كتابـه "المسـيحية وديانات العالم[٢٠٥].

أما المفكر الذى يدين بدين شمل ترشيده كل جوانب الحياة من روحية وعقلية ومادية هو مفكر يتحـرك فـى إيمانـه وعملـه وفكـره داخل إطـار شـامل متناسق لا يتناقض فيه جانب مع جانب آخر، وهـذا مـا يسمى بالشمول والتوازن فىالتصـور الدينـى الذى يجعل للعقل مكانته الرفيعة، ويقدره حـق قـدره فيعتـبره كمـال المخلـوق وأداته فى تحصيل العلم النـافع، ويجعـل للعقل مصـدرا أعلـى ينهـل منـه ويسترشـد بهديه، ويجعله شريكا فى ذلك للروح والجسد وليس منافسا لهما. فـإذا اتحد مصـدر العقل والروح والجسد، رفع التنـاقض بينهم وعمـل الجميـع مـن مصـدر واحـد إلـى هدف واحد وهو إسعاد الإنسان فى دينه ودنيـاه. ويكـون نتـاج فكـر هـذا النـوع مـن

المفكرين متوازن فلا يغلب فيه جانب على آخر، وهو - أيضا - أقرب إلى الواقعية لأنه يعترف لكل جانب من جوانب الحياة بحقه وقدره.

المبحث الرابع

رأى فى التراث :

إننا اليوم نعيش فى مجتمع محاط بظروف لم يعرفها سلفنا، وتواجهنا مشكلات تتفق أو تختلف مع ما واجهوه فى عصورهم الغابرة، فإذا اتفقت استطعنا القياس، وإذا اختلفت وجب علينا الاجتهاد. وباختلاف الاجتهادات تتنوع طرق الحل ويثرى التراث بالاختلافات التى هى لا تصل إلى حد التناقضات؛ وهنا تكمن عظمة الشريعة الإسلامية وقوة الفكر الإسلامى الأصيل المرن فى آن واحد.

أما أن نرد كل شيء برمته إلى ما جاء فى التراث، أو البحث عن حلول صالحة لواقعنا المعاصر فى كتبنا القديمة فهو فضلا عن أنه ضرب من العبث فهو لم يرد على لسان أحد من السلف.

وهو ضرب من العبث لأنه: أولاً : لن يأتينا بحل كاف شاف.

ثانيًا : يسيء إلى مكانه الشريعة الإسلامية كلها فضلا عن أنه يخالفها، بل ويسلّم سلاحاً ضدها لمن يترقب ويتلمس إلى هدمها كل سبيل.

إن الحضارات لا توهب ولا تؤخذ بأكملها عن الآخرين، ولكنها تُبْنى فى إطار زمانى ومكانى وتتطور وتتجدد حسب معطيات الظروف المحيطة بها، وقدر الجهد والاجتهاد الذى يبذله أبناؤها.

فليس صحيحا ما ادعاه المؤرخ الإنجليزى المعروف أرنولد توينبى : من أن الحضارات تؤخذ كلها أو تترك كلها كما سبق(٢٠٦) والدليل على ذلك أن الغرب قد أخذ عن الحضارة الإسلامية الكثير وتأثر بها تأثرا جذرياً، ولكنه لم يأخذ كلية وإلا لدخلوا فى الإسلام جميعاً وأصبحت أوربا كلها مسلمة، والواقع يدل على عكس ذلك. وفى هذا رد على الاتجاه الفكرى الذى ظهر فى هذا القرن فى بعض مجتمعاتنا الإسلامية والذى ينادى بتقليد الغرب، وتبنى حضارتهم تبنياً كاملاً ويسمون ذلك تطورًا وتحضرا.

إن السبب الذى دفعنى إلى القول بأن النظر إلى مجتمعنا المعاصر بمنظار الماضى والاعتقاد بأن التراث فيه الحل الكل مشكلاتنا وليس علينا سوى الرجوع بالحاضر إلى الماضى ضرب من العبث والتناقض هو ذات السبب الذى يدفعنى إلى القول بأن الأخذ بالحضارة الغربية المعاصرة بكل ما فيها هو أبلغ فى درجات العبث والخطأ، ولا يرقى عن دفن الرأس فى الرمال أمام مشاق واجب البناء والتطوير لمجتمع أصيل ومعاصر فى آن واحد، وهو تقليد أضلّ من الهروب إلى التقليد الحرفى للتراث؛ لأن تقليد التراث حتى وإن كان حرفيا فهو على أقل تقدير تقليد لشىء أصيل بالنسبة إلينا أقرب إلى تكوين شخصيته من ثقافة غريبة كلية عنا، ليس فيها من الأصالة شىء قط، لا فى أصولها ولا فى فروعها.

مقياس الحضارات :

إن الأمم تتقدم بقدر ما تبذل من جهد، أى : بقدر عطائها وإسهامها فى بناء الحضارة، وليس بقدر ولا بأصالة أو صحة ما ترثه عن سلفها. إن تصرف الغرب بقدر كبير الحكمة فى القليل الذى ورثوه، والكثير الذى أخذوه عن غيرهم، رغم عدم الأصالة والكفاية فى هذا وذاك، هو الذى وصّلهم إلى ما هم عليه، أما ما يخصنا فهو باتفاق الكل التفريط، والإهمال، والتكاسل عن مواصلة الاجتهاد، والانحراف عن الطريق الذى مهده لنا السلف الصالح، والانشغال بالحروب الداخلية، فكانت النتيجة هى تمكن الغرب منا، والتفوق علينا بأنه سبقنا إلى الاهتداء بمنهجنا، فأخذ ما وصل إليه سلفنا وبنى عليه حضارته.

لكن لنا أن نسأل عن المقياس الحقيقى الذى تحدد على ضوئه قيمة حضارة ما ويحكم بأنها حضارة حققت أهدافها؟ فى رأيى: أن الحضارات تقاس بقدر شمولها لجوانب الحياة المختلفة وقدرتها على العطاء، فالحضارة التى تركز على تطوير جانب أو عدة جوانب من الحياة وتترك وتهمل جوانب أخرى لا يمكن أن تسمى حضارة حقيقية. والحضارة التى تقتصر على فئة معينة تحتكر كل ثمارها لنفسها، ولا تعطى لا تكون حضارة حقيقة.

ولنحاول الآن بعد أن نتفق على صحة هذا المقياس تقويم الحضارة الغربية ونطرح عليها أول سؤال، هل هى حضارة شاملة لكل جوانب الحياة فى المجتمع؟

الإجابة على هذا السؤال ليست بالعسيرة وأن كانت تستدرج وتغرى بالتحيز والتحمس لها أو عليها. ولا أريد هنا أن أعدد مزاياها وعيوبها، وأسرد محاسن حضارتنا الإسلامية فى مقابل ذلك، فلقد قيل وكتب فى ذلك ما يزيد على الحاجة. وأقل ما يقال هو أن تلك الحضارة قد أصابت من التقدم العلمى والتقنى ما لم يبلغه أى مجتمع إسلامى. وقد أدى ذلك إلى رفع مستوى المعيشة عندهم إلى حد تحلم به كثير من المجتمعات الأخرى، ولكنها لم تشمل جميع جوانب الحياة. فقد حظى الجانب العقلى والمادى بالنصيب الأكبر على حساب الجانب الروحى، فاختل التوازن فى الإنسان الغربى، وأصبح مدفوعا ومجبرا على السير فى طريق محفوف بمخاطر كثيرة، وأصبح يفقد الأمل فى النجاة إذا أصابه الفشل لنه لا ينتظر عونا من أحد، فيؤدى به ذلك إلى السقوط فى المخدرات أو المسكرات أو إلى الانتحار فى النهاية، وهذا ما يعترف به معظم مفكرى الغرب. وليس هذا من باب الحسد أو محاولة للإقلال من شأن الحضارة الغربية، وما وصلت إليه من انجازات علمية هائلة تستحق أن تدرس ويستفاد من صالحها، ويطرح طالحها، ولكن الواجب العلمى يحتم التنبيه إلى ما تخفيه هذه الحضارة التقنية من أزمات للإنسان المعاصر، وكذلك للمستقبل والتى ظهرت فى السنوات الأخيرة بداياتها، ولا أريد هنا تكرار ما ذكر فى مؤلفات أخرى حول تلك الحضارات، سواء باللغة العربية أو بلغات أجنبية، ولكنى أريد إضافة إلى ذلك التذكير بالكوارث التى أصبحت شيئا معهودا فى معظم النشرات الإخبارية وخاصة الغربية، وفى كل وسائل الإعلام، ولست بصدد الحديث هنا عن الكوارث الطبيعية مثل : الزلازل والبراكين والأعاصير الهوائية أو الثلجية أو الموجات الحارة أو الجفاف... الخ. ولكنى قصدت الكوارث التى نتجت عن التقدم العلمى والتكنولوجى الصناعى وخاصة الكوارث النووية، وأشهرها كارثة تسرب الأشعة النووية من المفاعل الروسى "تشارنوبيل" الذى أدى إلى تلوث الهواء والأرض فى كل البلاد الأوربية، وما زالت آثاره الخطيرة تهدد حياة وصحة الكثير من البشر فى أوربا وغيرها من بلاد العالم الثالث الذى يستورد السلع الغذائية من الغرب مما جعل الرقابة على كل السلع المستوردة شيئًا ضروريًا، أو غير ذلك من كوارث الصناعات الكيمياوية، وتلوث نهر الراين بألمانيا الغربية وسويسرا الذى أصبح ميتا ولمدة عشر سنوات إلا أنه الآن نظيفاً مرة أخرى بعد أن رصدت لذلك الحكومة الألمانية الكثير من المال والجهد مجلة "شبيجل" الألمانية الغربية، وغير ذلك الكثير.

والأهم أن الإنسان الغربى قد تغير أيضًا، فلم يعد يهمه سوى الكسب المادى بالطرق المشروعة وغير المشروعة، بغض النظر عما يترتب على ذلك بالنسبة للآخرين. ففضائح الغش فى السلع الغذائية والمشروبات لا تكاد تخلو منها صحيفة يومية أو أسبوعية، وأشهرها حادث خلط زيت الزيتون الأسبانى بنوع آخر من زيوت التشحيم والنظافه فى الثمانينات من القرن الماضى، والذى أدى إلى وفاة الكثيرين الذين زاد عددهم على المئات، وإصابة الألوف بأمراض خطيرة، ثم محاولة تصدير لحوم وألبان ملوثة بالإشعاع النووى من ألمانيا الغربية إلى دول العالم الثالث والتى بلغ درجة تلوثها بالإشعاع النووى ٥٠٠٠ وحدة (بيكاريل) بينما الحد الأقصى المسموح به للإنسان (٣٠٠ وحدة) كما جاء فى جريدة الأهرام يوم الخميس ١٤٠٧/٨/٣هـ، وأخيراً محاولة إنجلترا تصدير اللحوم المصابة بمرض جنون البقر وإدعاء خلوها من المرض أو الخطر على صحة الإنسان. ولن تنتهى هذه الكوارث الصناعية والبشرية طالما أن الإنسان المعاصر ينظر إلى الكسب المادى فحسب ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد الآية١١).

يبدو أن الإنسان المعاصر أصبح يغمض عينه، ويدفن رأسه فى الرمال حتى لا يضطر إلى المواجهة الصريحة مع العلم والتكنولوجيا. هذه المواجهة التى تفرض عليه التنازل عن كثير من الأشياء التى أصبحت عزيزة عليه، وقد كانت من الكماليات وأصبحت من الضرورات. وكل ذلك بتأثير إيمان خفى بأن العلم قادر على تشخيص الداء وصنع الدواء، وأن العلم هو الخصم والحكم. وما كان للبشرية أن تصل إلى هذا الحد لو أنها أخذت إلى جانب التقدم العلمى بجانب القيم الخلقية الذى يقوّم كل اختراع ويضعه فى ميزان مصلحة الإنسان بنظرة بعيدة المدى ترى المستقبل الإنسانى قبل الحاضر.

المبحث الخامس

وماذا عن مجتمعنا الإسلامى؟

هنا أرى دور مجتمعنا وثقافتنا فى بناء الحضارة الإنسانية على هدى من الإسلام وتصور الشامل لجميع جوانب الحياة، فبما أن "الحكمة ضالة المؤمن أنا وجدها فهو أحق الناس بها"، أصبح لزاما علينا الإفادة قدر الإمكان من التقدم العلمى والتكنولوجى الذى أنجزه الغرب، وتسخيره لما ينفع الناس فى دينهم ودنياهم، فيكون الأخذ بحكمة وليس التقليد. والحكمة تحتم النظر فى الأمور واختيار الصالح منها الذى يتناسب مع ديننا وتربيتنا وتصوراتنا وطبيعتنا، وننبذ الطالح منها الذى يتعارض مع كل ذلك، ولا حرج أن نتعلم منهم ما يساعدنا على النهوض مما نحن فيه واللحاق بركب التقدم، مؤسسين ذلك على قواعد ديننا الحنيف.

إن المجتمع الغربى عندما أراد أن يلحق بركب الحضارة الإنسانية وفى مقدمتها الحضارة الإسلامية بعد أن فشل فى تحصيلها عسكريا بالحروب الصليبية وقبلها وبعدها عن طريق التنصير، ومحاولات التشنيع واختلاق الأباطيل. أقول عندما أراد أن ينهض من سباته الذى دام قرونا طويلة أنكب على دراسة ما أنتجته الحضارة الإسلامية، وأخذ منها ما ظن فيه نفعا وترك ما ظن فيه غير ذلك، وبنى هذه الحضارة التى نراها اليوم، ولأنها حضارة بنيت على تصورات بشرية، تأرجحت بين عقلانية خالصة ومادية خالصة، والسبب فى ذلك هو أنهم كانوا قد أخذوا من الإسلام الجانب العقلانى فقط، ولم يأخذوا بالأهم من ذلك وهو الجانب العقدى الذى يشمل الإيمان والعقل، فكان تقدمهم فى اتجاه واحد، وفقدت بذلك التوازن والشمول وانحطت فى الجانب الإيمانى (الروحى) إلى المستوى الذى سبب ظهور الفلسفات الإلحادية فى مجال الفكر والجفاف الروحى فى مجال الحياة العامة وكانت حسنته الوحيدة هى التقدم العلمى والتكنولوجى الذى نشهده ونشهد أيضًا آثاره الإيجابية والسلبية إذا درسنا وفهمنا حقيقة الحياة الاجتماعية فى الغرب. ولست هنا بصدد تعداد سلبياتها والإيماء بأن مجتمعاتنا تتفوق عليها فى هذه الناحية، أو تلك، لتقر أعيننا، وتهدأ خواطرنا، بل أن الواقع أن مجتمعاتنا تزخر بسلبياتهم ومجتمعاتهم تزخر بإيجابيات ديننا ، فنجد فى كثير منهم الأمانة والصدق واحترام

الآخرين وتقديرهم بقدرهـم، وعدم التعدى على حقوق غيرهم، والوعـى الثقافى، وحـب تحصيل المعـارف عن الشـعوب الأخرى، والأخـذ بمـا يفيد منهـا، وتراهـم يحسنون الاستماع جادين فى تحصيل العلم، إلى آخر ذلك من صفـات حميدة. وكل هذه الصفات لم تكن فيهم قبل احتكاكهم بالحضارة الإسلامية، ويذكر أسامة بن منقـذ فى كتابه "الاعتبار" وكتاب "العصا" الكثير عن أحوال الغربيين الاجتماعية والعلميـة والعسكرية أثناء الحروب الصليبية(٢٠٧).

ويقول جوستاف لوبون فى كتابه "حضـارة العرب" : "وظلت همجيـة أوربـا (زمنا طويلا) عظيمة جدًا من غير أن نشعر بها، ولـم يبـدو فيهـا بعض الميل إلـى العلـم إلا فـى القـرن الحـادى عشـر، وفـى القـرن الثـانى عشـر مـن الميـلاد علـى الخصوص، فلما ظهر فيها أناس رأوا أن يرفعوا أكفـان الجهل الثقيل عنهم، ولّـوا وجوههم شطر العرب الذين كانوا أئمة وحدهم"(٢٠٨).

ونحن المسلمين نعرف تمامًا أن كل مـا ذكـر مـن صفـات خلقيـة حميدة هـى جزء من خلق المسلم صحيح العقيدة ، ولنا فى رسول الله أسوة حسـنة والتقليد فـى هذا الباب ـ باب الخصال الحميدة ـ تقليد محمود، سواء كان ذلـك تقليدا منهـم لنـافى الماضى أو العكس فى الحاضر.

فعلينا أن نحاول الإفادة من التقدم العلمى الغربى ونعترف لهم بالسبق فى هذا المجال، ولا يكون تقليدنا لهم فى هذا المجال تقليداً سلبياً، أو نقلا وتطبيقًا حرفيا لمـا وصلوا إليه، ثم الاكتفاء بذلك، وانتظار السعادة فى الدنيا من خلال التقدم العلمى، بل يجب علينا بعد أن نتخير ما يلائمنا ويتفق مع عقيدتنا، أن نضيف إلى هذه الحضـارة ما يجعلها حضارة إنسانية تخدم ولا تستخدم الإنسـان وأن نضيـف إليهـا مـا يصحّـح ويرشّد مسارها، ويجعلها ترى بعينين لا بعين واحدة، كما هو الحال الآن، فلا يكون تقدما علميا تقنيا فقط، بل وبالقدر نفسه، على الأقل، تقدما خلقيا روحيـا مستمدًا مـن تعاليم الدين الإسلامى الحنيف.



الفصل الثانى

لا بل مجتمع أصيل أو الكارثة!!

بعد أن حاولت استكشاف مفاهيم التأصيل والتجديد والتقليد والاقتداء والاهتداء التى هى مراحل أو أنواع للأخذ من التراث أو عن الغير، أحاول هنا أن أتناول بعض آراء التجديد الموجودة حاليًا فى مجتمعنا الإسلامى. ومن خلال هذا العرض أحاول الرد على بعض هذه الآراء، وخاصة ما جاء فى بعض مؤلفات زكى نجيب محمود، مثل كتاب "مجتمع جديد أو الكارثة"، وغيره مما يتيسر.

إن الذى يبحث لا يبحث إلا عن شىء مفقود، فإذا وجده بحث كيف يستفيد منه الإفادة الكاملة.. أما الذى يكتفى بالعثور على الشىء أو الحصول عليه موروثًا عن سابقيه، ولم يجتهد فى البحث عن أفضل سبل الاستفادة منه، وظن أن مجرد امتلاك هذا الشىء يكفى لصدور الفائدة منه، وانتظر تلك الفائدة دون جدوى، فإنه لا يحق له ولا لغيره اتهام هذا الشىء بعدم الصلاحية وخاصة إذا كانت التجربة السابقة قد أثبتت هذه الصلاحية.

وكما أنه ليس كل شىء قد ثبتت صلاحيته يومًا ما صالحًا للأيام أو الأزمنة الأخرى، فإنه من الخطأ أيضًا الحكم بعدم صلاحيته قبل أن نعيد تجربته مرة أخرى.

المبحث الأول

العلم البشرى : * إنجاز وفشل

نعود مرة أخرى للفكر البشرى (العلم) وننظر فى إنجازاته، فنجده فى أحسن التقديرات قد أدى إلى تقدم تقنى (تكنولوجى) مادى فى غالب الأحوال، ويهدف إلى الإسهام فى إسعاد البشر. ولا غنى للبشر عن التقدم العلمى والتقنى، فإنه بفضله أصبحت الحياة فى مجملها أقل مشقة وصعوبة وخاصة فى مجال المواصلات والاتصالات، ولا يقل عن ذلك أهمية، بل يزيد عليه انتصار العلم على كثير من الأمراض والأوبئة، وسد حاجات كثير من البشر من الغذاء والشراب إلى غير ذلك من انتصارات للإنسان على كثير من الكوارث الطبيعية أو تخفيف حدتها وآثارها يرجع الفضل فيها إلى التقدم العلمى.

ولكن لنتساءل: ألا يمكن أن يؤدى هذا التقدم العلمى إلى هلاك الإنسان بدلا من أن ينجيه من الكوارث، وبمعنى آخر : ألا يمكن للعلم أن يُنْجى الإنسان من كارثة ليلقى به فى كارثة قد تكون أشد أثراً على وجوده أصلاً فيتفوق الجانب المهلك على الجانب المُنْجى فى العلم؟

والآن لنسأل أنفسنا.. هل استطاع العلم البشرى إسعاد البشر جميعًا أم لا؟

الإجابة على هذا السؤال واضحة -أيضًا- وشاهدها الواقع المعاش فى المجتمعات المتقدمة، وغير المتقدمة علمياً، فإن المشكلات التى جاء العلم أساسًا لحلها إما أنها لم تحل أصلاً، أو كان حل بعضها على حساب تزايد البعض الآخر، أو إيجاد مشكلات لم تكن موجودة من قبل. فعدد الذين يموتون جوعاً يزداد، وعدد الأمراض والمرضى كلاهما يزداد بشكل مخيف يهدد بظهور مشكلات جديدة اجتماعية وسياسية، والكوارث النووية والكيميائية التى أدت إلى تلوث البيئة وظهور أمراض جديدة اجتماعية وصحية تزداد خطورة بازدياد التقدم العلمى إلى درجة قد تؤدى إلى أن يفقد الإنسان السيطرة عليه أو على ما ينتجه، فضلاً عن آثاره وخاصة فى مجال الأبحاث البيولوجية والهندسة الوراثية التى يمكن أن تؤدى إلى التأثير على نوعية الإنسان وبشريته. إذن ليست خطورة العلم كامنة فى اتجاه أو فرع واحد منه، بل فى كل اتجاهاته وفروعه إذا أطلق له العنان وسار دون قيد أو توجيه من سلطة أعلى، فليست الصناعات الكيميائية ومشكلة التخلص من نفاياتها القاتلة، وأبحاث الفضاء ومخاطرها وتكاليفها الباهظة، ولا أبحاث الطاقة النووية وإشعاعاتها ونفاياتها التى تهدد بتلوث الهواء والأرض والماء، وكل ما يحيط بالإنسان، أو أبحاث البيولوجيا ونتائجها المباشرة المدمرة للنوع البشرى، حيث أنها تؤدى إلى التحكم فى صفات المولود وتزويده باستعدادات معينة كما يدعى علماء الوراثة سوى نتيجة لانفلات العلم من الضوابط الخلقية والدينية.

نرى الآن أن العلم وأن لم يستخدم فى اختراع الأسلحة بشتى أنواعها فإنه يصل فى نهاية الأمر إلى تدمير الإنسان بطريق أو بأخرى ولكن كيف يتفق هذا مع موقف الإسلام المشجع على العلم والاستزاده منه؟

إن الإسلام يجعل للعلم ضوابط خلقية إنسانية بمعنى أن العلم النافع للإنسان هو فقط الذى سمح به وشجع عليه الإسلام. وإذا تعدى العلم هذه الحدود حرّم

لخروجه عن كونه نافعا، ولأن الإسلام تقوم مبادئه على التوازن العادل بين كل متطلبات الإنسان العقلية والروحية والمادية، فهو لا يرضى فى العلم بغير هذا المبدأ أى : التوازن بين العقل والروح والمادة بحيث يخدم الإنسان فى دينه ودنياه.

ومن يتأمل حال الشباب فى الغرب المتقدم علميا، يلاحظ اتجاها عكسياً فى اهتماماتهم، فبعد الانبهار بالاكتشافات العلمية المهولة والانسياق فيما قدمته من متع مادية، وجد الشباب نفسه يسير فى فراغ، ولا يرى هدفاً ولا معنى لحياته، فولى ذلك التقدم التكنولوجى ظهره، وعاد يبحث عن شىء أسمى من ذلك. فبعد أن كان الشباب يخجل من إظهار إيمانه بالله أو انتمائه إلى دين سماوى لأنه كان يُعد بذلك رجعيا، أو ناقص العقل فى نظر السواد الأعظم من الشباب، وكان الاتجاه المادى الإلحادى هو المسيطر فى الستينات وأوائل السبعينات من هذا القرن، نرى هذا الاتجاه بدأ ينحسر بسرعة فى أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات، وبدأ الشباب يبحث عن دين يتمسك به كالغارق يمسك بأى شىء عائم يظن فيه النجاة. فكثرت الديانات الجديدة وازدهرت ، وانحسر المد الإلحادى مرة أخرى، والذى كان مصاحباً للازدهار الاقتصادى المادى.

ولكن تلك الديانات ما لبثت أن انحسرت بعد أن اكتشف المريدون أنها لا تشبع فيهم ما بحثوا عنه، وانكشفت تلك الديانات على أنها اخترعت لاستغلال الفراغ الروحى لديهم. وكانت نتيجة ذلك أن عاد كثير من الشباب إلى الكنيسة واهتم بأمور الدين التى كان يخجل من إظهاره ويفخر بالثورة عليه والتهكم منه ومن أتباعه.

وأقتصر هنا على مثال واحد من الديانات الجديدة التى ظهرت فى السبعينات من القرن العشرين وهى ديانة "باجوان" الهندى، الذى جعل مركزها فى "بونا" بالهند، وأسسها أستاذ للفلسفة كان يعمل بجامعة جيلبور واسمه الحقيقى "شرى راجنيش" Shree Rajneesh ويدعى أنه جاءه الكشف وهو فى سن الحادى والعشرين، ثم فى عام ١٩٦٦م، ترك التدريس وبدأ محاضراته متجولاً فى أنحاء الهند حتى استقر أولاً فى بمباى، وافتتح معبد "أشرم" Ashram ثم بعد ذلك ذهب إلى بونا Poona وافتتح معبدا آخر أكبر، واشتهر وزاد عدد أتباعه حتى وصلوا إلى ما بين ٢٠٠,٠٠٠ إلى ٣٠٠,٠٠٠، ويسمون أنفسهم "السانياس". والغريب أن معظم

أتباعه ليسوا من المرحلة الأولى للشباب (١٢-٢٥سنة)، ولكن من الشباب بين ٢٥-٣٥ وفيهم من هم أكبر من ذلك سنا، وقد افتتح فى أوريجون بالولايات المتحدة مركزًا آخر، وبلغ عدد مراكزه فى ألمانيا الغربية وحدها أكثر من ثلاثين مركزًا حتى عام ١٩٨٢م، وقد ألحقت بتلك المراكز صالات رقص ومحلات تجارية كانت تغطى التكاليف المالية والنفقات الباهظة التى كان ينفقها المؤسس، وقد نشر فى إحدى الجرائد الألمانية صورة سيارات تابعة له فيه أعداد كبيرة من سيارات الرولسرايس. ويعيش أتباعه فى جماعات كبيرة مختلطة دون زواج يسمونها أسر، كما ذكر كلوزينسكى فى كتابه "لماذا باجوان"[٢٠٩].

ويلاحظ أن الأتباع لم يكونوا من المراهقين ومحبى المغامرة، ولكن معظمهم، وكما يدل متوسط أعمارهم، كانوا من الذين تخطوا هذه المرحلة، ودخلوا هذا الدين عن اقتناع. وهذا هو الأمر الخطير الذى يدل على أن هؤلاء كانوا يبحثون عن أمل بعد أن خابت آمالهم التى تعلقت مرة بالدين النصرانى، ومرة أخرى بالتقدم العلمى التكنولوجى.

ويصل صاحب الكتاب المذكور وهو أستاذ فى التحليل النفسى الطبى فى جامعة توبنجن بألمانيا الغربية، إلى أن الظروف الاجتماعية هى التى أدت أو هيأت المناخ المناسب لنشأة وانتشار مثل هذه الديانات الجديدة. وقد وصل إلى أن أهم تلك العوامل هو التعطش الروحى أو الفراغ الدينى عند الشباب الذى افتقد فى حياته العملية الجانب الروحى والاطمئنان النفسى، فهرب من الحياة المادية إلى ديانات متطرفة فى التصوف والتركيز على التدريبات الروحية Meditation.[٢١٠]

وها هو الأستاذ زكى نجيب محمود يقول فى كتابه "ثقافتنا فى مواجهة العصر:" فمن نقائص عصرنا بشهادة رجال الفكر أجمعين أنه عصر أدى بشبابه إلى حالة من التمزق والتفسخ والضياع، لماذا؟ لأن القيم التى ينطوى عليها هذا العصر ليست كلها على اتساق بعضها مع بعض، فترى هذه القيمة المعينة تغرى الناس بالتزام العقل الصارم (فى دنيا العلوم مثلا)، بينما تغريهم تلك القيمة الأخرى فى الخروج والعصيان وتفضيل الغريزة والوجدان على العقل ومنطقة (كما هو مشاهد فى كثير من نتائج الأدب والفن وفى تمرد الشباب. فلو استطعنا نحن أن نقدم للعالم مجموعة مستقة الأجزاء من القيم الهادية للإنسان على طريق الحياة كان هذا هو دورنا فى الحياة المعاصرة"[٢١١].

ويفهم من هذه الفترة أن السبب فى ضياع الشباب هو العصر والارتباط به (العصرانية)، ووسيلته العقل المطلق الذى يؤدى إلى الاستسلام أو المبالغة فى اتجاه واحد وتجاهل ما عداه.

وهكذا كان ولا يزال هذا حال كل المجتمعات فى كل العصور كلما غاب الالتزام الدينى من الحياة؛ لأن الدين ـ وأقصد هنا الدين الإسلامى ـ قد جاء بالضوابط التى تضمن التوازن بين حاجات الإنسان الدينية والدنيوية. وإذا تركنا مبادئ الإسلام جانبا، فمن أين لنا إذن بتلك المجموعة المتسقة الأجزاء، الهادية للإنسان على طريق الحياة؟ لأن هذه المجموعةأن قامت فقط على العلم فلن تأتى بجديد لأنها تكون تأكيدًا للجانب العقلى فى الإنسان على حساب الجانب الروحى، وكذلك العكس لا يؤدى إلى التوازن فى حياة الإنسان.

المبحث الثانى

بين التقليد والتجديد :

فالتقليد لا يتعارض مع التجديد بشرط أن يكون المقلَّد نظاماً يتضمن عناصرًا وأسسًا تسمح بالتجديد، فيكون التقليد الكامل متضمنا للتجديد، ويحتمه، لأنه فى تلك الحال لا يكون تقليدًا كاملاً، إلا إذا أخذ أيضًا بعناصر التجديد التى هى من أسس المنهج المقلد، ولتقريب هذا القول فإن ابتاع المنهج الإسلامى الذى بدأ فى وقت من الأوقات ثم استمر خلال قرون عديدة وجد خلالها كثير من العلماء الذين تمسكوا بأصله وفروعه، لم يمنعهم من أن يؤسسوا حضارة يشهد لها الكل على اختلاف المستويات الثقافية وكان عليهم أن يجدوا حلولاً لمشكلات متجددة تختلف باختلاف الزمان والمكان والظروف والمجتمعات، ولم يحيدوا عن الأصل الإسلامى فى ذلك. وقد كان ذلك تقليدًا منهم لسلفهم وتجديدًا مستمرا فى نفس الوقت، والسبب فى ذلك هو أن الأصل المقلَّد (التراث) يفسح المجال للبحث العلمى والتأمل النظرى، بل ويأمر به ويمدح أهله، فيقول تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: ١٩١)، فذكر الله والتفكير فى الخلق كلاهما يؤدى

إلى الآخر، عبادة اللــه وتـأمل فـى خلقـه، ديـن ودنيـا، إيمانـاً وتعقـلاً، كلهـا فـى كـل متناسق متكامل.

إن المنهج الإسلامى لم ينزل ليطبق فى عصر معين أو بلد بعينه، وقـد أثبت قدرته على الاستمرار خلال العصور والمجتمعات، فلو أن هذا المنهج الإسلامى لـم يتضمن أسس التجديد المقنن المضبوط بضوابط شرعية ثابتة لمـا استطـاع أن ينجـو من التحريف والتبديل الذى وقع فى كل ما سواه.

إن العقل يصبو إلى التحرر من كل قيد يوضع عليه ولكن إذا لـم يوجـد القيـد أصلاً، فمن أى شىء يحاول التحرر إذن؟!!

وقد يرى البعض فى المنهـج الإسـلامى والتمسـك بـه قيـدًا، إلا أن هـذا الفهـم يجعل الالتزام بأى ضوابط قيدا غير مرغوب فيه. فهل يعقل انعدام الضوابط كلية؟

الحقيقة أن المنادين بالتحرر من ضوابط الشرع على أنها تقييد للعقل عليهـم، إذا كانوا جادين فى ندائهم، أن يتحرروا من كل قيد للقوانين الوضعية، فهى أحق أن يتحرر منها، لأنها أثبتت فشلها فى إفشاء العدل فى أى مجتمع اعتمد عليها وحدها.

ولكـن الحقيقـة أن الذيـن ينـادون بحريـة العقـل والعلم يريـدون تحريـره مــن ضوابط الشرع الإلهـى فقط؛ لأنهـم لا يستطيعون تحريـره أو النـداء بتحريـره من الشرع الوضعى الذى تحميه الشرطة وأجهزة الدولة، ويعتبر النداء إلى التحرر منـه نوعا من العصيان المدنى الذى تنتـج عنـه آثـار غيـر محمـودة للمشتركين فـى هـذا النداء، بينما الشرع الإلهى ليس له شرطة، فيمكنهم النداء بالتحرر منـه. وهـذا نـوع من الجبن الفكرى.

إن الضوابط التى وضعها الشـرع الإلهـى للعقـل هـى توجيهـات وإرشـادات، إتباعها يؤدى إلى سلامة النتائج وجعل العلم والعقل فــى خدمـة الإنسـان، والانفـلات منها يعكس الأمر، فيصبح الإنسان خادما للعلم والعقل اللذين يتغيران ويتناقضان فى كل مجال فيسلّم الإنسان مصيره بذلك لقائد غير أمين.

إن الإسلام لم يضع قيودًا على العقل ولم يكن فى حاجة إلى وضعها لأنـه فـى أساس، وباعتراف معظم المستشرقين، فضـلاً عـن المسلمين أنفسـهم، لا يتعـارض معه، وما كتب فى ذلك كثير يفوق الحصر، وأشهرها كتاب شيخ الإسلام ابن تيميـة

"درء التعارض بين العقل والنقل، أو موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول[٢١٢].

العلم بين العقل والنقل :

إن القارئ لتاريخ الفكر البشرى يعرف أن كل ما يصل إليه العلم نسبى فما يسميه قوم فى زمن ما منطقى يراه آخرون خطأ، وهذا أمر معروف لا يحتاج إلى برهان، رغم وجود ما يسمى بالبديهيات التى تظل طوال العصور حقيقة ثابتة فى مصداقيتها، مثل ناتج جمع العددين ٢+٢=٤، أو أن الشىء لا يكون فى مكانين فى آن واحد، أو أن يكون ولا يكون فى نفس المكان إلى آخر ذلك من بديهيات يعرفها دارسوا الفلسفة وغيرهم من عامة الناس. ورغم ما كتب حول هذه البديهيات بقصد التشكيك فى مصداقيتها مثل محاولات ديكارت فى تأملاته الفلسفية بافتراضه للشيطان الماكر الذى يصور له صحة مثل هذه الأحكام، بينما هى فى ذاتها قد لا تكون ليست يقينية بديهية[٢١٣]، ولكن ديكارت كان يريد الوصول إلى إثبات صحتها المطلقة بواسطة شىء آخر غير ذاتها. ولا داعى لتفصيل القول فى فلسفة ديكارت فى هذا الموضع، ولقد أدلت بعض الفرق الكلامية بدلولها أيضاً فى مجال التشكيك فى هذه البديهيات، ومنهم بعض فرق المعتزلة، وخاصة فى القرن الثانى والثالث الهجرى.

وليكن ما يكون من أمر تلك البديهات فإنه مع التسليم ببداهتها، فهى ليست كل العلم، ولا يمكن قياس العلم ونتائجه على بداهتها وصدقها، وأن كان العلم يرتكز فى كثير من الأمور عليها. أضف إلى ذلك أنها ببداهتها لا تتعارض مع المنهج الإسلامى بأى حال من الأحوال. إذن لا دخل لهذه البديهيات فى حديثنا عن العقل ومدى صحة الاعتماد عليه وموقفه من الشرع أو موقف الشرع منه.

المشكلة هنا أبعد وأكثر تعقيدًا من العلاقة بين العقل والنقل وخاصة بالنسبة إلى الإسلام الذى هو باعتراف الجميع أكثر الديانات السماوية تأييدًا للعقل وتكريما للعلم وأهله. إن لتلك المشكلة جانبا آخر وهو الطرف الثالث فى المعرفة أقصد الإدراك الحسى الذى هو وسيلة نقل الإدراكات الحسية إلى العقل، والذى اتخذته بعض المذاهب الفكرية مصدرا وحيدا للمعرفة، أعنى المذهب الحسى، والمذهب التجريبى والنفعى والوضعى والمادى، وما شابه ذلك من مسميات لتلك المذاهب أو غيرها. والإدراك الحسى بذلك يزاحم العقل والنقل فى موقعها كمصادر للمعرفة.

وحتى لا نتمادى فى التفصيل ونغوص فى مناهات فلسفية تخرجنا عن موضوعنا الأصلى، أقول أن كل تلك الوسائل الثلاثة أى العقل والنقل والحس يرتبط بعضها بالبعض الآخر، ولا غنى بأحدهما عن الآخرين فى كل شىء.

ولنطرح سؤالا مبسطًا: أمامنا مذاهب فلسفية (فكرية) متعددة مختلفة الاتجاهات، ويتناقض بعضها مع البعض الآخر، وما أستقر القول الفصل لأحدهم فى عصر من العصور، أو مجتمع من المجتمعات، ألا يدل هذا على أن كل مذهب من تلك المذاهب فيه جزء من الحقيقة وليست كل الحقيقة، وهذا الجزء من الحقيقة هو الذى يضمن لهذا المذهب أو ذاك استمرارا ولو مؤقتا وقبولا عند بعض الناس، وكذلك فيه جزء من الخطأ هو السبب فى أن البعض يرفضونه وينقضونه، ويسبِّب عدم استقرار الأمر له دون غيره؟ ألا يدلنا هذا الوضع الذى نجد عليه كل المذاهب الفكرية البشرية القديمة والحديثة على حاجة البشر إلى منهج يجمع كل تلك الوسائل المعرفية ويوظفها ويضع لكل منها الضوابط اللائقة بها لتؤدى عملها على أكمل وجه، مسهمة بذلك مع الوسائل الأخرى فى الوصول إلى أكبر قدر ممكن من اليقين ويكون ذلك أفضل من الاقتصار على وسيلة واحدة والانتصار لها، واعتبارها دون ما سواها طريقاً للمعرفة واليقين؟. ألا نجد فى الحياة العامة أشياء نحسها فقط، وأشياء نعلقها فقط، وأشياء لا نستطيع أن نحسها أو نعقلها، ولكنا على ثقة من وجودها عن طريق آثارها الظاهرة أو المنقولة إلينا عن مصدر أعلى من الحس والعقل؟

لننظر إلى المنهج الإسلامى، ونحاول استخراج ما جاء فيه عن كل واحدة من تلك الوسائل، وسوف نرى أنه لا يوجد فى أى مذهب فلسفى مهما أدعى لنفسه المنطقية والواقعية والشمولية ما نجده فى منهج القرآن الكريم، الذى احتوى ووظف ووصَّف الوسيلة وحدد الهدف لكل نوع من أنواع المعرفة، بل وجعل لكل منها موقعه المؤثر فى تحمل الفاعل لمسئولية فعله.

لنقرأ قوله تعالى فى سورة الإسراء : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾(آية : ٣٦).

هنا نُهي عن القول بغير علم كما هو واضح من الجملة الأولى لهذه الآية الكريمة، وهذه قاعدة أساسية فى مناهج البحث العلمى معروفة لكل من له اتصال بالعلم، وتوضح الجملة الثانية وسائل الوصول إلى العلم وهى السمع والبصر والفؤاد

(القلب) والفؤاد هو الذى يفكر ، وأن عمل القلب هو التفكر، بخلاف ما هو معروف فى مجال العلوم الطبيعية، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (سورة البقرة: ٢٦٠).

فأراد إبراهيم ـ عليه السلام ـ أن يرتقى من علم اليقين إلى عين اليقين، أى الاقتناع التام المبنى على المشاهدة كما ورد فى تفسير ابن كثير[٢١٤]. وقوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾(سورة الأعراف:١٧٩).

وقد جمع الله تعالى وسائل المعرفة الثلاثة القلب (العقل) والبصر، والسمع فى آية واحدة، وشبَّه من لا يحسنون استعمالها، أى : الغافلين بأنهم أضل سبيلاً من الأنعام. فهل يبقى لغير الغافلين مجال للشك فى تكريم الإسلام للعلم بكل فروعه، ولأهله بكل إحساسهم، وليس العلم فقط، بل التطبيق أيضًا، أقرأ قول الله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ﴾ (سورة الصف: ٣)

فالقول المؤسس على علم والصدق بالتطبيق هو منهج الإسلام، فلا قول بلا علم، ولا علم بلا عمل.

المبحث الثالث

مذاهب الناس فى التراث

الصيد والقفص :

يقسم زكى نجيب محمود فى كتابه: "ثقافتنا فى مواجهة العصر" الناس فى موقفهم من التراث إلى ثلاثة مذاهب فيقول :

١- "فمذهب، وجد الصيد نافرا من القفص، لكنه لم يزل به حتى طوّعه بعض التطويع، فاستكان له، ولو إلى حين. وفى رحاب هذا المذهب تقع الكثرة الغالبة من أعلام الأدب والفكر فى تاريخنا الحديث، مثل: محمد عبده، والعقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم وغيرهم، فهؤلاء جميعاً على اختلاف نزعاتهم وأذواقهم لم يرفضوا العصر، ولكنهم حاولوا أن يصوغوه فى قوالب الثقافة العربية الأصيلة، مع تفاوت بينهم فى درجة النجاح، ومع هؤلاء القادة يذهب معظم المثقفين.

٢- ومذهب آخر وجد الصيد نافرا من القفص، فاستغنى عن الصيد واحتفظ بالقفص، يضع فيه من كائناته المألوفة ما يجده حاضرا بين يديه، وفى هذا المذهب تقع جماعة لا حصر لعددها ممن ملؤوا أوعيتهم من كتب التراث، وغضوا أنظارهم غضا عن العصر بكل ما يضطرب به من قضايا ومشكلات فكرية، ومع هذه الجماعة تذهب عامة الناس من غير المثقفين.

٣- ومذهب ثالث وجد الصيد نافرا من القفص، فحطم القفص، وجرى مع الصيد حيث جرى، وهؤلاء قلة قليلة، لا تجد بأساً فى أن تمحو صفحتنا محوا لتملأها بثقافة العصر وحده. كما هى معروفة فى مصادرها (الغربية) بغير تحريف ولا تعديل(٢١٥).

وبعد هذا العرض للمجموعات الثلاثة يصل المؤلف إلى تقويم كل جماعة أو مذهب على حدة، فيقول : فمن ذلك ترى جماعتين من الجماعات الثلاثة هما اللتان تصدتا للعصر، أحدهما : بتعديله ليلائم قالبها الموروث، والأخرى بغير تعديل فيه، ملقية فى اليم القالب الموروث. وأما الجماعة الثالثة فقد لاذت بالهروب فى حصونها، فلا مواجهة بينها وبين العصر، ومن ثم قلنا أن نسقطها من حسابنا برغم كثرة عددها، وبرغم أنها هى التى ظفرت بتأييد الجماهير(٢١٦).

فهل يقصد المؤلف هنا بهذه الجماعة الثالثة المتمسكين بحرفية التراث؟ ولم يحدد ما يقصده هنا بكلمة التراث؟ فإننا لا نعرف لنا تراثا يأمرنا بالتقوقع داخل حصوننا، وإخفاء رؤوسنا فى الرمال، متجاهلين العصر وما يدور فيه، هاربين بذلك من مسئولية إيجاد الحلول لمشكلاته، بل على العكس من ذلك، فإن الأصل والفروع فى تراثنا الإسلامى تأمرنا بالسير فى الأرض والنظر فى الخلق، والتأمل فى النفس، والعمل على الكسب الحلال الطيب، والنفع والانتفاع بما حلله الشرع. ولنا فى هذا التراث دستور وشروح لفلسفة حياة كاملة فى الدنيا والآخرة. فما هو إذن هذا التراث الذى يقصده المؤلف؟

ومن هم تلك الفئة التى ذكرها، وتحسر على وجودها، وأسقطها من حساباته، رغم زيادة عددها على عدد المنتسبين للمجموعتين الآخرتين، ورغم كسبها لتأييد الجماهير؟ إن جماعة ينطبق عليها ما ورد فى هذا الكتاب هى إن وجدت فإنها قلة قليلة، لا شأن لها ولا نصيب من تأييد الجماهير وهى مرفوضة من كل عقلاء المسلمين.

وقبل أن أستطرد فى التعليق على كلام المؤلف على أن أشير إلى بعض الملاحظات على تلك الفقرة التى ذكرتها هنا واقتبستها نصا من الكتاب المذكور، وهى أن المؤلف :

١- يقصد بالصيد العلم والتقدم التكنولوجى.

٢- يقصد بالقفص التراث الإسلامى.

٣- يقصد بالموجوعات (المذاهب) الثلاثة على الترتيب الوارد عنده:

أولا : المفكرين. **ثانياً** : المغرٌبين. **ثالثًا** : السلفيين.

ويلاحظ أيضًا أنه يتكلم عن العصر ويجعله مقياساً ومصدرا لتقويم الثقافة، وكذلك يتكلم عن الثقافة العربية الأصلية، ولم يصف تلك الثقافة بالإسلامية، وهذه كلها مجتمعة إشارات إلى اتجاه قومى عصرانى (علمانى).

ويواصل المؤلف قوله : "وكذلك نستطيع أن نسقط من حسابنا فى موضوعنا هذا تلك القلة القليلة التي وأن تكن قد شاركت العصر فى مشكلاته الفكرية وقضاياه، إلا أنها قد شاركته كما يشاركه رجال الفكر من أصحاب الحضارة الغربية نفسها(٢١٧)". وهو يقصد بتلك الجماعة المغربين الذين ينادون صراحة بترك التراث بأكملة، والانخراط فى تقليد الغرب بكل ما فيه ظانيِّن فى ذلك التقدن والتحضر، وهم بين يمينى متغرٌب ويسارى مُتَمَرْكِسْ.

المبحث الرابع

اليسار العربى والتجديد وموقعه من الصيد والقفص:

فؤاد زكريا مفكر يسارى لا يخفى ذلك، وهو يتميز عن الآخرين بشجاعته الأدبية التى يفتقدها الكثير من اليساريين والعصرانيين أصحاب الاتجاه غير الإسلامى فى البلاد الإسلامية، وأقتصر هنا على بعض العبارات التى وردت فى كتابه "آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة"، فهو يقول: "فى رأيى أن ضرورة التجديد كامنة فى صميم الفكر الاشتراكى ذاته...(٢١٨)" ويقول: "على أن التخلف العقلى والمعنوى ليس هو العقبة الوحيدة التى تحول بين جماهير المجتمعات المختلفة وبين السعى المتحمس إلى تحقيق الاشتراكية، بل أن هذه الجماهير كثيرًا

ما تكون مفتقرة إلى الوعى الاجتماعى الذى يسمح لها بادراك ضرورة الثورة علـى التخلف، علـى الرغم من أن هذه الثورة هـى التـى يكمـن فيها أملها الوحيد فـى المستقبل"(٢١٩).

ولا أجد حاجة ملحة إلى الرد على هذا القول تفصيلا ويكفى الإشارة إلـى أن الدول التى سارت أو فرض عليها هذا النظام هـى أفقر الدول الأوربية اقتصاديا، وأقلها وزنا سياسيا، وأقساها مقاومة لحرية الفكر والعقل الذى ينادى بها فؤاد زكريا، وقد كانت إلـى إحدى عشر سنة مضت سجوناً محاطة بأسوار شائكة، مطرزة بأجهزة إطلاق النار الذاتية، وهذا واقع يستطيع أن يشاهده كل من يزور تلك البلاد، فلا حرية للفكر ولا حرية للحركة داخل وخارج البلاد. وتتجه كل هذه البلاد الآن إلى النظام الرأسمالى واقتصاد السوق فى إطار هَوَس العولمة الذى قُدم إليها على أنه البلسم الشافى لأمراض الماضى أو بفرض عليها بالابتزاز السياسى والاقتصادى من الدول الفنية. وإذا سألنا هذا الاشتراكى المتحمس للثورة والعقل... ماذا حدث للإنسان الذى يعيش فى مجتمع اشتراكى ليحاول الهروب بكل ما يحمله هذا الهروب من أخطار على حياته، أو ماذا حققت النظرية الاشتراكية للإنسان فى مجتمعها بعد تطبيقها بأكثر من سبعين عاما؟ هذه الأسئلة لم يشأ فؤاد زكريا أن يجيب عليها فى كتابه الذى أشرت إليه، رغم كل ما بذله فـى هذا السبيل من جهد وساقه من أمثلة وعبارات خالية من كل دليل واقعى. وأبسط ما يطالب به فى هذا الصدد من ينادى بالاشتراكية أن يقارن بين ما حققته الاشتراكية منذ ظهورها وسيطرتها فى روسيا (١٩١٧م) حتى الآن بالمقارنة مع ما حققه الإسلام فى السبعين عامًا الأولى من بعد ظهوره وانتصاره فى الجزيرة العربية وانتشاره خارجها. كيف كانت المجتمعات التى دخلها الإسلام بالمقارنة مع المجتمعات الأخرى المعاصرة له آنذاك؟ وماذا خلّفه الإسلام فى البلاد التى فتحها ثم خرج منها ونقارن ذلك بما عليه المجتمعات التى عاشت لفترة طويلة الاشتراكية مع غيرها من المجتمعات المعاصرة لها لنعرف أى النظامين أحق أن يتبع.

والواقع الذى يلمسه كل مهتم بالفكر والسياسة أن المجتمعات الشيوعية الكبرى فضلا عن الصغرى تتحول بسرعة إلى النظام الرأسمالى الغربى نتيجة لفشلها فى تحقيق ما قامت من أجله، ولا أقصد هنا أن النظام الرأسمالى هو الخير

والحل، ولكن المجتمعات الإشتراكية تبحث عن مخرج من مأزقها الاقتصادى والسياسى الذى أوقعها فيه اعتمادها فى الأصل على سلب الشعوب الضعيفة ثرواتها. ومثلها فى ذلك الدول الرأسمالية، وهى فى تقليدها التدريجى للنظام الرأسمالى الغربى كالمستجير من الرمضاء بالنار.

هذا واقع عملى لا ينكره سوى مكابر، وسوف يثبت التاريخ فشل كل من النظامين. فى تقديم الحلول الناجحة لمشكلات البشر، وسوف تتهاوى واحدًا بعد الآخر.

هذا الموقف الواضح لفؤاد زكريا يفسر لنا موقفه من قضية الحوار بين الدين والعلم، فهو ينكر وجود أى أساس للالتقاء بين الدين والعلم، فهما من وجهة نظره نقيضان.

ولنقرأ معا ما ذكره فؤاد زكريا ضمن محاضرته فى المؤتمر الفلسفى العربى الأول الذى نظمته الجامعة الأردنية وطبعت بحوثه فى مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت فى سبتمبر سنة ١٩٧٥م. يقول: "إن الشرط الأول للحوار بين الفلسفة والدين هو أن يقوم بين طرفيه نوع من التكافؤ فى الفرص على الأقل، ولكن هذا الشرط مفتقد فى حالة الفلسفة والدين. فالفلسفة تفترض مقدما تعدد الآراء، وتقبل الرأى الآخر وتناقشه وتنقده، وترى فى ذلك إثراءً لها، أما الدين فإن ارتكازه على فكره الحقيقة المطلقة يؤدى به إلى أن يرى فى الرأى الآخر مروقا وزندقة أو بدعة على أقل تقدير، إن مناقشة الأسس والمبادئ الأولى جوهرية فى الفلسفة، وهى مصدر غناها الفكرى، فإن هذه المناقشة ممتنعة فى الدين"[٢٢٠]، ويقول فى صفحة سابقة: "وأقصى غايات ذلك الإيمان هى أن يؤدى بالمرء إلى قبول المعتقد بلا مناقشة، بل دون أن تطرأ على باله فكرة المناقشة"[٢٢١].

ويلاحظ هنا أن الحديث عن الدين بشكل عام فى ظاهرة فقط، أما حقيقة الأمر فالمقصود هو الإسلام، ومن هذا المنطلق أعجب لتجاهل هذا الفيلسوف لكل ما ورد فى القرآن الكريم والحديث الشريف أى : مصدر المنهج الإسلامى الذى جعل العقل مناط التكليف، ولو فهم فؤاد زكريا قول الله تعالى:**﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إلا الْعَالِمُونَ﴾**(سورة العنكبوت: ٤٣). وقوله

تعالى:﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾(سورة البقرة:١٦٦) وقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾(سورة العنكبوت: ٢٠). لما بقي له سند فى ادعائه أن الإسلام يعارض العقل والعلم.

أليست هذه أوامر صريحة بالنظر والتفكر الذى هو أصل الفلسفة وموضوعها، أى : بداية الخلق؟ ثم ما ذكره عن المنهج الذى ادعاه للتدين المبنى على القبول دون المناقشة. ألم يقرأ قول الله تعالى : ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾(سورة النحل: ١٢٥).

فهذه الآية الكريمة تذكر الحكمة التى تقابل فى اللغة العربية، الفلسفة فى اللغة اليونانية، وهى أول وسيلة جاءت فى الآية الكريمة، ثم جاءت الموعظة الحسنة للذين لا يريدون الاقتناع بما تقتضيه الحكمة والمنطق، ثم هنا أدب الحوار وخُلُق المناقشة، وهى أن تكون بالتى هى أحسن، أى: بالهدوء وحب الوصول إلى الحق والاستماع الحسن لقول الآخر دون مقاطعة ولا إنكار مبدئى، وتمسك بالرأى وإن كان خاطئًا.

فماذا حوت الفلسفة والعلم غير ذلك؟ إن الإسلام يحتوى الفلسفة (الحكمة) ولا يواجهها، بل يوجِّهها إلى الطريق الذى تخدم فيه، وبه الإنسان فى حياته وبعد مماته، والإسلام كله منهج يوافق العقل السليم وهو لذلك لا يخشاه، فضلاً عن أنه يشجعه ويأمر بالإفادة منه؛ لأنه لم يخلق للإنسان عبثًا، ولكن لحكمة ظاهرة. وكل ما فى الأمر أن الإسلام وضع الضوابط للعقل، لا ليعطله؛ بل ليوجِّهه، وهذه الضوابط هى أيضًا ضوابط عقلية لا تقل عن الضوابط العقلية الوضعية التى تدعيها الفلسفة لنفسها، ويهرب منها أتباعها عند الخوف من الانقطاع والفشل.

وكما يتضح من عرض موقف فؤاد زكريا من التراث وعلاقة الدين بالعلم، وهو موقف ينادى بوضوح إلى تبنى فكر غريب عن تراثنا، أى: إلى تحطيم القفص والجرى مع الصيد حيث جرى، على حد تعبير زكى نجيب محمود، الذى يتضح من قوله أنه يعتبر نفسه من المذهب الأول الذى يحاول تطوير التراث بما يلائم العصر عن طريق تأكيد دور العقل واعتباره وحده مقياس صحة الأحكام، ويقرر

أن بداية نهضتنا الحديثة كانت "عندما دعى الداعون إلى يقظة العقل لترتبط النتائج بأسبابها الصحيحة، وكان أبرز هؤلاء الداعين إلى حكم العقل هو أمامنا الشيخ محمد عبده[٢٢٢]. وقد ذكر -أيضًا- حجة الإسلام أبا حامد الغزالى (٥٠٥هـ-١١١١م) وأعتبره أيضًا من أنصار العقل، وممن يرون تقديم ما يتفق مع العقل على ظاهر النص القرآنى إذا ما تعارض ظاهر الآية مع منطق العقل. ويختم قوله بعد ذكر الإمام الغزالى رحمة الله بالعبارة التالية: "هذا هو تراثنا إذا أردتم من التراث هاديا، إن هؤلاء الأئمة لم يقولوا إلا ما تمليه البديهة، ولكننا نعيد أقوالهم على أسماعنا لعلنا نزيل من على أنفسنا شيئًا مما أخذ يكتنفها من ريبة فى عقل الإنسان[٢٢٣].

المبحث الخامس

ملحوظات حول الصيد والقفص ـ الواقع وما وراء الواقع: .

وقبل أن أواصل الحديث عن المجموعتين المتبقيتين فى تقسيم زكى نجيب محمود أشير إلى أن القارئ لمؤلفاته لا يفارقه الانطباع بأن المؤلف يتحدث عن مجموعة من المسلمين هى ضد العقل وأحكامه. ولا تؤمن بقدره العقل البشرى على تحصيل العلم أو الوصول إلى أحكام، وهذا الانطباع يزداد قوة وخطورة إذا عرفنا:

أولاً : أنه يصدر عن أحد كبار المفكرين العرب المعاصرين.

ثانيًا : أنه يقصد بتلك المجموعة السلفيين الذين يتمسكون بالتراث غثّه وثمينه. وهذا ادعاء باطل يبرأ منه السلفيون جميعا، لأن فى تمسكهم بالتراث ومصدريه الأصليين الكتاب والسنة إيماناً واقتناعا بقدرة العقل البشرى على تحصيل العلم النافع.

ومن ناحية أخرى فإن هذا الفيلسوف العربى قد وقع فى تناقض مع نفسه عند حديثه عن الإمام محمد عبده، فهو يقرر فى كتابه (مجتمع جديد أو الكارثة) أن الإمام محمد عبده رفع العقل على النقل، ونجده فى موضع آخر يقرر أن الإمام محمد عبده يعرض مبادئ الإسلام على نحو يبين ألا تعارض بينها وبين العلم"[٢٢٤].

وننتوجه هنا بسؤال إلى فيلسوفنا العربي: أين يوجد التناقض بين الإسلام والعلم؟ وإن المقصود بالعلم هنا -كما هو معروف- العلم البشرى وهو جزء ضئيل من العلم الإلهى، فهل يتناقض الشامل مع المشمول فى غير الصفة بالمحدودية؟ إن الذى يحدث عند من يدعى أن الدين قد يتناقض مع العلم هو أن العلم الدينى يأتى بمعلومات قد تخرج عن حدود العلم البشرى الوضعى، فكون بعض موضوع العلم الدينى لا يدخل فى حدود ونطاق العلم الوضعى لا يمكن أن يسمى تناقضًا ، ولكن خروجاً عن مجال العلم البشرى. وأضعف الإيمان فى هذا الموقف بالنسبة لغير المتدينين الواثقين من دينهم هو ألا ينكروا وجود ما هو خارج عن حدود علمهم؛ لأن المنطق العقلى يقول : إن الخارج عن حدود الشيء لا يمكن أن يخضع لمقاييس هذا الشيء، فلا إنكار ولا إثبات، وهذا أقل ما يطلب ممن يدعون اتباع المنهج العقلى. أما المؤمنون فهم يعرفون حدود علمهم ويؤمنون بأن فوق كل ذى علم عليم، هو الذى يخبر عنا يقع خارج نطاق علمنا، وعلينا أن نصدق بصحة ما يأتينا من هذا المصدر الأعلى، لأنه إذا كنا نصدق بما يقول العالم بعلم محدود، فمن باب أولى وجب تصديق ما يقوله من هو أعلم من الأول، ويشمل علمه اللامحدود علم العالم المحدود. وهذا أمر منطقى لابد أن يسلم به كل من يدعى الإيمان بمنطق العقل، وهكذا يثبت العقل ما فوق العقل بمنطق أوضح للجميع.

والإدعاء بأن هناك تناقضًا بين الإسلام والعلم لم يصدر عن مسلم ولم تشهد به آية قرآنية ولا حديث نبوى، وإنما يصدر فى العادة عن غير المسلمين، أو عن مسلمين لا علم لهم بالكتاب والسنة والتراث.

الواقع وما وراء الواقع :

وثمة تناقض آخر، أو هو سوء عرض للفكرة، وقع فيه فيلسوفنا العربى، وهو عرضه لما يقرره العقل والواقع، ولما يُحتاج فى تفسيره إلى شيء غير ذلك، أو كما يسميه ما وراء الواقع. فهو يقارن بين ما يستطيع العقل تفسيره، وبين ما نحتاج فى ذلك إلى سلطة أعلى من العقل أى النقل، فبدلا من أن يقارن بين شيء يقرره العقل وشيء آخر هو فوق العقل يقارن بين حكم العقل وحكم "الخرافة" مثل : التنجيم الذى أنكره الشرع، ويصل بذلك إلى القول بأن كل ما لا يخضع للعقل وحكمه يعتبر خرافة ليس لها أى نصيب من الصحة، فنراه يذكر موقفا لأمير

المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه عندما هم بالخروج إلى لقاء الخوارج وقتالهم، فجاءه منجم يدعى القدرة على حساب الغيب، ونصحه بألا يسير إلى القتال، وبأن يجعل سيره على ثلاث ساعات مضين من النهار قائلاً له : إنك إذا سرت فى هذه الساعة أصابك وأصحابك أذى وضرر شديد، وإن سرت فى الساعة التى أمرتك بها ظفرت وظهرت وأصبت ما طلبت. فما كان من الإمام على بن أبى طالب إلا أن أعرض عن المنجم بعد أن عنفه تعنيفاً شديدًا، ومضى فيما كان ماضيا فيه، فقال لأصحابه ساعة النصر: لو سرنا فى الساعة التى حددها لنا المنجم وانتصرنا، لقال الناس: إن النصر إنما تحقق بفضل ذلك المنجم ونبوءته، أما إنه ما كان لمحمد - صلى الله عليه وسلم- منجم، ولا لنا من بعده حتى فتح الله علينا بلاد كسرى وقيصر(٢٢٥).

وهذا كما نرى دليل على كذب التنجيم، وليس دليلاً على كذب ما وراء الواقع، لأن ما رواء الواقع المحسوس أو المدرك بالحس أو العقل. لا يمكن الحكم عليه بالخرافة، لأن الخرافة لا هى من الواقع ولا من وراء الواقع، فهى لا تستند أصلاً إلى أى وجود يقع تحت الإدراك أو لا يقع تحته، ولذلك فهى مرفوضة من العقل والدين الإسلامى. ولأن هذا الأمر لا يمكن أن يفوت على مفكر مثل زكى نجيب محمود، فإننى أعتقد أنه قصد بما وراء الواقع "عالم الغيب" الذى لا يعلمه إلا الله، وهذا ما يسمى فى لغة الفلسفة بالميتافيزيقا ويعضد هذا الاحتمال أنه قد ألف كتاباً بعنوان "خرافة الميتافيزيقا"، أنكر فيه وجود أى شيء يخرج عن حدود إدراك الإنسان بالحس أو العقل، وأظنه ظل على هذا الرأى.

أما مقارنته بين الواقع وما وراء الواقع، فقد جاءت بشكل أوضح فى كتابه "ثقافتنا فى مواجهة العصر(٢٢٦) وفيه يقسم الناظرون إلى الأشياء على ثلاث مجموعات.

المجموعة الأولى : "تحصر إدراكها فيها تقع عليه الحواس أو له صلة بإحداها، أو يدرك عن طريق أجهزة وآلات مساعدة للحواس السمعية والبصرية..الخ. وممن يمثلها العلماء الطبيعيون والكيميائيون ... الخ.

المجموعة الثانية : لا تكتفى بما يأتيها عن طريق الحواس، وتعتبر الإدراكات الحسية هى أتفه جوانب الشيء، وإنما لكل شيء بواطن هى التى تؤلف حقيقة الشيء، فالإدراكات الحسية ليست سوى رموز تشير إلى حقيقة خفية لا تدرك

إلا بالبصيرة، ولا تدرك بالبصر أو السمع، ويمثل هذه الطائفة رجال كثيرون، ولعل ذروتهم "المتصوفة" الذين ينشدون الحق عن طريق "الحدس".

المجموعة الثالثة : هي من تكون له هاتان النظرتان معاً، يستخدم كل منهما في مجال، فهو يتشبث بالواقع المحسوس، إذا كان في مجال بيع أو شراء، ولكنه في ساعات الفراغ يتأمل بعد أن يكون قد طعم وشرب واكتسى، فلا بأس عنده في أن يتفلسف، ويرى في الواقع رموزًا أو ظواهر طافية... وعليه أن يمحو غشاوتها... ليرى بواطنها الخفية التي هي الحق الثابت. وغالبية البشر من هذه الطائفة.

ويخلص المؤلف من هذا التقسيم الثلاثي إلى أن الطائفة الأولى "هي طائفة العلماء"، وهي الطائفة التي تصنع الحضارات، وأن "العرب معدُّون لذلك، وعليهم نبذ ما تتمسك به الطائفة الثانية (الرموز)؛ لأن كل ما وراء الواقع المحسوس يشتت الأذهان، ويبعثر الجهود، ويضل السائرين عن جادة الطريق"(٢٢٧).

وهنا يتضح الخط الفكري الذي يسير فيه المؤلف ويدعونا إلى السير معه فيه وهو الاقتصار على الواقع المحسوس. فهو يصف من ينظرون إلى ما وراء الواقع بأنهم يهددون العلم؛ لأن العلم عنده "قائم على اطراد القوانين .. أما هؤلاء فيبحثون عن روايات .. ليثبتوا بها ألاّ قوانين ولا اطراد. فإذا كانت قراءة مخطوط معين تتطلب في الحياة الواعية العاقلة عيونا ترى، جعلوها لك أمرا ممكنا بغير رؤية. وإذا كان الانتقال من نقطة إلى نقطة أخرى يتطلب اجتياز المكان الواقع بينهما، جعلوا لك هذا الانتقال ممكنا بغير اجتياز للمكان، (ولعله هنا يقصد نظرية الطفرة التي قال بها النظّام المعتزلي)، وهكذا ألوف الأمثلة والروايات يسوقونها لك ويروونها ، ولو صدقت لكذب العلم، وبالتالي لاستحال علينا مشاركة العصر في علميته بكل عقولنا وقلوبنا"(٢٢٨).

المبحث السادس

نقد العقل الوضعي:

ولنتأمل معا تلك الأمثلة التى ساقها زكى نجيب محمود فى هذه الفقرة ونضعها فى ميزان الإسلام.

أولاً : إن الذين اجتهدوا فى إثبات عدم اطراد القوانين (أى تغيرها وتطورها) هم إما فلاسفة، كان موضوع بحثهم قوانينُ يقرِّر الإسلام اطرادها.. وإما مسلمون يرون فى القوانين الإلهية عدم الاطراد واستحالته منطقيًا، إذا كان المقصود هو نوع معين من القوانين وهى الشريعة الإسلامية التى تحكم بين الناس. أما إذا كان المقصود هنا قوانين الطبيعة، فإن الإسلام لم يَقُلْ بعدم اطرادها فهى يجرى عليها التغير والتطور، وهذا التطور أو الاطراد هو: إما أن يكون مخلوقًا مسبقًا فى علم الله، وإما يطرأ هذا التغير بإرادة الله فإن أراد أمسكت السماء عن المطر، أو جاء الغيث فأمطرت، أو لا تمطر رغم الغيث، ولقد أوفى ذلك بحثا من الناحية الفلسفية الكلامية (العقلية) بعض الفرق الكلامية وأشهرها المعتزلة ممثلة فى "القاضى عبدالجبار الهمذانى" (٤١٥هـ/١٠٢٥م) وكذلك الأشعرية، ومن أهل السنة "أبى حامد الغزالى" (٥٠٥هـ/١١١١م) فالخلاف هنا، بين الفلاسفة غير المسلمين من جهة والمفكرين المسلمين من جهة أخرى، يكمن فى أن الفلاسفة أو علماء الطبيعة يرجعون هذا التغيير إلى أسباب كامنة فى طبيعة الأشياء. أما المسلمون فيرجعون ذلك إلى الإرادة الإلهية التى خلقت الطبيعة ووضعت لها القوانين التى تسير عليها. وتلك الإرادة الإلهية قادرة على التدخل دائمًا وتغيير مجرى الظواهر الطبيعية، ولعل المُطَّلع على ما كتبه الفيلسوف الإنجليزى "دفيد هيوم" (١٧٧٦م) فى كتابه "بحث حول العقل الإنسانى": يرى أن هذا الفيلسوف يرفض إثبات القوانين التى تبنى على علاقة السببية أى التلازم المطلق بين السبب والمسبَّب، ويسمى تصورنا لتلك العلاقة (علاقة العليّة) إنها نتجت عن تعودنا لملاحظة تلاحق الظواهر، وهذا التلاحق سمى خطأ علاقة سببية أو عليه[٢٢٩]. بينما هو فى الحقيقة مجرد "مجرى العادة".

إذن فالإدعاء بأن المسلمين يرفضون الاعتراف باطراد القوانين هو إدعاء خاطئ، وأن الاختلاف فقط فى سبب هذا الاطراد، فهو عند الفلاسفة الطبيعة وعند المسلمين "الإرادة الإلهية".

ثانيًا : قراءة المخطوطات التى تتطلب وجود أعين فى الواقع كما يذكر المؤلف، يمكن بالفعل أن تحصل دون أعين بالاستماع مثلا، إذا كان المقصود من القراءة التحصيل أو عن طريق اللمس كما هو معروف بكتابه "برايل" للمكفوفين إذا أعيد كتابة هذه المخطوطات على هذه الطريقة، أما إذا كان مقصد المؤلف هو القراءة المجردة دون شرط غرض التحصيل، فلا نعرف من الذى ادعى ما يذكره المؤلف، وإلا فإن العلم قد جاء بما يكذبّ إدعاء من يدَّعى الانتصار للعلم.

ثالثًا : إن إدعاء إمكان الانتقال من نقطة إلى نقطة دون اجتياز المكان الواقع بينهما هى نظرية فلسفية يونانية دخلت مجال الفكر الإسلامى عن طريق الترجمة، وتأثر بها بعض المتكلمين وأشهرهم إبراهيم بن سيار النظام المعتزلى (٢٣٥هـ/٨٤٥م)، وتسمى فى علم الكلام "نظرية الطفرة"[٢٣٠]، وهذه النظرية رفضها كثير من المفكرين المسلمين، سواء فى أصلها اليونانى أو فى صورتها الكلامية. ومن ناحية أخرى فإن هذه النظرية هى فلسفية بحتة وردت فى الفكر الإسلامى نتيجة للجدال حول إمكان انقسام الأجسام إلى ما لا نهاية. وأشهر المجادلين فى ذلك كان أبو الهذيل العلاف (٢٢٧هـ/٨٣٧م)، والنظام سابق الذكر، فقال الأول: أنها تنتهى إلى جزء لا يتجزأ، وقال الثانى أنها تنقسم إلى ما لا نهاية، وهذا ما يعرف فى علم الكلام بالنظرية الذرية فى الفكر الإسلامى. ولقد كانت هذه المجادلات ناتجة عن إعمال العقل فى أمور غير ملموسة، أو مدركة بالحس، وهى التى مهدت لأبحاث الذرة التى نعرفها الآن والتى أثبت العلم أن الذرة التى كانت تعتبر الجزء الذى لا يتجزأ يمكن تقسيمها، فانقسمت إلى نواة والكترونات، وهذا ما يعرف بالأبحاث النووية.

وأيا كان الحكم على تلك المجادلات، فقد استفاد العلم البشرى منها ولم تكن ضده كما يدعى المؤلف، وأما موقف الرفض الذى أخذه الإسلام من تلك

المجادلات فقد اقتصر على محاولة بعض المتكلمين الإسلاميين ربط هذه المناقشات ونتائجها بما يخص الذات الإلهية والصفات، ولم يكن رفضاً لما قد يخدم العلم البشرى.

رابعاً : ولنتأمل معا العبارة التى ذكرها المؤلف قرب نهاية هذه الفقرة وهى "ولو صدقت لكذب العلم". ولنسأل كيف يكون العلم دون صدق وكذب، والحديث هنا عن علم البشر وليس عن العلم الإلهى. إن العلم إذا كانت نتائجه تصل يوما ما إلى صدق مطلق توقف العلم بتوقف البحث، لأن البحث هو دائمًا عن شئ مفقود أصلا، أو أن يكون عن بديل لشئ ثبت خطؤه. وتاريخ العلم هو تاريخ لتصديق أشياء وتكذيب أشياء كلها علمية. فأى علم إذن هذا الذى يتشبث به المؤلف ويجعله مقياساً لصحة وخطأ الأشياء؟ وهل يصح أن تقاس الأمور من حيث الصحة والخطأ بشىء هو مبنى على الصحة والخطأ وليس فيه سوى ذلك؟ إن التطور والتغير فى العلم لا يكون دائما من شىء حسن إلى أفضل، أو من شىء يتناسب مع هذا العصر وهذا المجتمع إلى شىء يتناسب مع العصر الذى يليه أو المجتمع الذى يغاير الأول، فالتطور ليس عملية إضافة مستمرة، بل محاولات للتصحيح، والتصحيح لا يكون إلا تصحيح أخطاء وقعت، وهذا التصحيح لا يأمن أن يحتاج إلى تصحيح فيما بعد فيسمى بذلك خطأ. هذه هى طبيعة العلم الذى يقر بها جميع العلماء والمفكرون، فهل قصد المؤلف علما غير هذا العلم؟

إن الوضعية المنطقية التى يؤمن بها زكى نجيب محمود ويتخذها فلسفة للحياة قد وجدت نقضها من المثالين والعقلانيين، كما أنها هى ذاتها نشأت على أساس نقض المثالية والعقلانية وأصحاب كل هذه الاتجاهات يرتكزون على ما تمليه عقولهم، وليس بينهم من هو مشكوك فى قدرته العقلية على التفكير فأين الحقيقة إذن، وما هو الشىء الذى يصلح مقياسا لتلك الاتجاهات العقلية المتناقضة؟

هذا السؤال يُطرح أيضًا ولا يجد له إجابة فيما عدا ذلك من مؤلفات سابقة أو لاحقة لذات المؤلف، بما فيها كتاب "خرافة الميتافيزيقا" الذى نشر فى عام ١٩٥٣م لأول مرة، ثم أعيد طبعه عام ١٩٨٣م، تحت عنوان "موقف من الميتافيزيقا" لأسباب سبق ذكرها فى التمهيد.

هذا الكتاب يعتبر الأساس لفلسفته الوضعية المنطقية، هذه الفلسفة التى لا تؤمن بوجود شيء خارج الواقع المدرك حسيا أو عقليا من داخل إطار الطبيعة (الفيزيقا)، أما ما وراء تلك الطبيعة (الميتافيزيقا) فهو عندها خرافة لا وجود له أصلاً.

وإنما انتسب هذا المذهب إلى المنطقية، لأنه يأخذ بآراء الفيلسوف الإنجليزى "برتراندراسل" (ت١٩٧٠م) فى المنطق، وفى طرقه الفنية فى التحليل، إلا أن مذهب الوضعيين المنطقيين يستخدم هذا التحليل لهدف آخر يختلف عن الهدف الأصلى كما تصوره "راسل" الذى كان يسعى إلى إيجاد نظرية "ميتافيزيقية" حقيقية، بينما كان الوضعيون يسعون عن طريق هذا التحليل إلى إنكار ما وراء الطبيعة كلية واعتباره لغوا أجوفا[٢٣١].

فبينما نجد المذهب المنطقى التحليلى لا ينفى وجود ما وراء الواقع (الميتافيزيقا- الالهيات) رغم حذفه لها من منهجه، نجد الوضعيين يذهبون إلى أبعد من ذلك وينفون وجود كل ما وراء الواقع أى: الميتافيزيقا نفيا قاطعا.

لقد أصبح من الصعب جدا تحديد موقع أو موقف فيلسوفنا من الإسلام فى ضوء هذا التصور لمذهبه الفلسفى، رغم أنه يعتبر نفسه مسلما يتمسك ببعض التراث الإسلامى لا سيما ما له اتصال وثيق بالواقع والعقل والعلم.

إليك بعض ما ذكره فى مقدمة كتابه "موقف من الميتافيزيقا" دفاعا عن نفسه ضد من اتهمه فى دينه، فهو يقول: "فكيف يجيء الخلط بين موقفين أحدهما موقف الميتافيزيقى، وهو يقدم للناس بضاعته مستندًا إلى منطق العقل فى إقامة البرهان والآخر هو موقف صاحب الرسالة الدينية وهو يقدم وحياً أوحى به إليه، ويطلب من الناس إيمانهم بصدق ما يقول. إنه إذا اعترض معترض على الفيلسوف فيما يقدمه فعليه أن يبين أدلته المنطقية التى تبرر اعتراضه، أما إذا اعترض معترض على صاحب الرسالة الدينية، فذلك ليس لأنه رأى خللا فى منطق التفكير، بل لأنه لم يصدق صاحب الرسالة، وكفى"[٢٣٢].

هذه الفقرة تعنى أن الفيلسوف يأتى الناس بأشياء منطقية فيكون الرد عليها بالمنطق، أما الرسول فلا يأتى بأشياء من هذا القبيل ويكون الاعتراض عليه مبنيًا على تصديقه أو تكذيبه، أى الإيمان بما جاءهم به دون دليل عقلى منطقى. يمكننا

أن نفترض الآن أن زكى نجيب محمود إما أنه لم يقرأ القرآن، أو أنه قرأه ولم يفهمه، لأن الرسل جاءوا مؤيَّدين بالحجة العقلية والمعجزات، وكانت مجادلاتهم مع الناس مبنية على منطق العقل السليم، فإبراهيم ـ عليه السلام ـ عندما كان يجادل من حاجَّه فى ربه قال له إبراهيم:﴿ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ﴾(البقرة: ٢٥٨).

أليست هذه حجة عقلية، تلك التى ساقها إبراهيم ـ عليه السلام ـ لإثبات صحة رسالته؟ وعيس ـ عليه السلام ـ ألم يطلب منه أن يأتى بالدليل المادى، وليس فقط العقلى المجرد، على صحة رسالته، فكان يحيى الموتى ويشفى الأكمه والأبرص بإذن الله[٢٣٣]؟، والقرآن الكريم ألم يجادل الكافرون بقولهم: ﴿وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (الإسراء:٤٩-٥١)

وأقرأ قوله تعالى : ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾(يس: ٧٨-٧٩).

هل كانت هذه الحجج غير منطقية تعتمد فقد على كونها وحى من الله كسند وحيد على صحتها؟ أم أنها حجج عقلية منطقية دامغة؟!!

ويدافع زكى نجيب محمود عن مذهبه الفكرى الذى يرفض الميتافيزيقا، أو كما يعبر هو عنها فى بعض كتبه الأخرى مثل: "ثقافتنا فى مواجهة العصر" "بما وراء الواقع" على النحو التالى: "إن الرأى عندنا هو أن الميتافيزيقا التأملية (يمثلها عنده هيجل، فى مقابل الميتافيزيقا النقدية ويمثلها عنده كانط) مقبولة عندنا إذا هى وقفت كما أسلفنا عند وجود إقامة البناء الفكرى النظرى، بأن تفترض لنفسها نقطة ابتداء ثم تولد منها النتائج فيكون لها بذلك بناء متسق الأجزاء شبيه بالبناءات الرياضية، ولكنها تتجاوز مجرد إقامة البناء لتزعم بأنها تصور الكون كما هو موجود بالفعل، وهنا يكون موضع الخطأ الذى يشبه الخطأ الذى تقع فيه الخرافة، حين يعلل الناس حدثا بغير علته، فيقولون -مثلا- أن مرض المريض علته حين سكن الجسد المريض، أو أن موت المسافر علته نعيق الغراب فوق سطح الدار ليلة السفر، وهذا الزعم من الميتافيزيقا التأملية هو وحده الذى نرفضه ونصفه بالخرافة"[٢٣٤].

أى خلط وتشويه وبلبلة وقع فيها مفكرنـا الكبير؟! فمن الذى قال أن تفسير سبب مرض المريض أو موت المسافر هو ما ذكر ؟ إن ما ساقه لا يمت بأية صلة إلى الميتافيزيقا. إننى لا أذكر ولا يمكننى أن أتصور صدور ما يشبه هذا القول من أى عاقل فضلا عن أن يكون من كبار فلاسفة العالم مثل هيجل الذى يمثلعند المؤلف الميتافيزيقا التأملية. إن هذه الأمثلة التى أوردها المؤلف ليست تفسيرًا ولكن تحريف واضح لا يمت إلى أى نوع من الميتافيزيقا بأدنى صلة، وإنها محاولة يائسة من المؤلف لتغيير الفهم الصحيح الذى فهمت به فلسفته فى عالمنا العربى الإسلامى، وما وجّه إليها من النقد العلمى القاطع، من بعض كبار مفكرينا العرب والمسلمين حول فلسفة زكى نجيب محمود الوضعية التى أصبحت أحد أمرين أما أن تكون تحليلا لغوياً فقط، كما يرى معظم الفلاسفة المعاصرين، أمثال زكريا إبراهيم، وفؤاد زكريا، ومحمد عابد الجابرى، أو أنها عبث فلسفى فاسد يصل إلى حد السخف، ويصل إلى محاربة الإيمان بوجود الله وبكل ما يتجاوز الحس كما يقول محمد عبدالهادى أبوريده[٢٣٥]، ويتفق مع أبوريدة فى هذا الرأى عبدالرحمن بدوى ومحمد أبوريان، وثابت الفندى، وآخرون[٢٣٦].

ويقول إبراهيم فتحى فى تقديمه لكتاب "نقد العقل الوضعى" تأليف عاطف أحمد: وهى (أى الوضعية المنطقية) لا تصلح أن تكون فى عصرنا سلاحًا من أسلحة التنوير، بل هى أقرب أن تكون فلسفة من فلسفات التعمية"[٢٣٧].

وأكتفى بهذا القدر الذى يوضح لنا أن المذهب الوضعى المنطقى لا يعتمد على المنطق العقلى.

الفصل الثالث

دعوى التناقض بين الدين والعلم

تعرضنا في الفصل السابق لمناقشة التأسيس الميتافيزيقي لدعوى التناقض بين الدين والعلم من خلال مناقشة مؤلفات الدكتور زكي نجيب محمود ممثل الوضعية المنطقية المعاصرة. وفي هذا الفصل سنناقش الدعوى نفسها من خلال عرض نقدي لفكر مفكر يساري مصري يعد من أشهر المفكرين اليساريين المعاصرين، وهو الدكتور فؤاد زكريا وكتابه "خطاب إلى العقل العربي" الذي نشر في الكويت عام ١٩٨٧م إلى جانب بعض مؤلفاته الأخرى.

المبحث الأول

الكتاب ومؤلفه

اخترت هذا الكتاب لمناقشته لأسباب عدة منها أن هذا الكتاب أحتوى على عدة أبحاث تمثل فكر المؤلف بكامله ومؤلف هذا الكتاب الدكتور فؤاد زكريا يمثل بدوره اتجاها فكريا منتشرا في مجتمعاتنا الإسلامية انتشارا يثير القلق لدى كل حريص على أن يظل مجتمعنا الإسلامي محتفظا بأكبر قدر ممكن من الأصالة ولا يصبح مجرد تابع لمجتمعات وثقافات غربية ثبت فشلها في ديارها وتصدر إلينا عبر قنوات كثيرة فكرية وثقافية أو غير ذلك، أقصد تيار "العصرانية" التي نسميها خطأ (العلمانية).

وخلاصة القول إننا الآن بصدد مناقشة وتقويم لاتجاه فكري يمثله مؤلف الكتاب موضوع الحديث وهو كتاب (خطاب إلى العقل العربي) الذي نشر ضمن سلسلة "كتاب العربي" وهي سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي بالكويت.[٢٣٨] وهو كما سبق مختارات من أبحاث متفرقة، ولكنها متحدة في الموضع والهدف، فجاء إخراجها في كتاب إخراجا موفقا إلى حد بعيد.

والمؤلف الدكتور/ فؤاد زكريا مفكر عُرف في الآونة الأخيرة على الساحة الفكرية العربية بمواقف محددة وهو مقتنع بها، ومخلص في الدفاع عنها، وهذه المواقف نابعة من اتجاه فكري قديم أخذ مظهرا حديثاً، فهو مفكر يساري صريح ولم يُخْفِ ذلك عن قرائه، وخاصة في الستينات وأوائل السبعينات.

وتكفى قراءة بعض أبحاثه فى هذه الفترة لكى نرى اعترافاته صريحة بذلك أذكر من هذه الأبحاث بعضها الذى نشر فى كتاب بعنوان "آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافية "نشر فى مصر عام ١٩٧٥م وهو عبارة عن محاضرات ألقيت عام ١٩٧١م الذى يقول فيه(٢٣٩): "فى رأيى أن ضرورة التجديد كامنة فى صميم الفكر الاشتراكى ذاته(٢٤٠).. ثم يقول بعد ذلك: "على أن التخلف العقلى والمعنوى ليس هو العقبة الوحيدة التى تحول بين جماهير المجتمعات المختلفة وبين السعى المتحمس إلى تحقيق الاشتراكية"(٢٤٠).

ولا أريد أن أتعرض هنا بالرد على هذه الأقوال لأنه قد سبق لى فى فصل سابق بعنوان "لا... بل مجتمع أصيل أو الكارثة (الفصل الخامس) ولكننى أردت هنا أن أثبت ما أنسبه إلى هذا المؤلف من اتجاه يسارى لا غير، ولكنه على ما يبدو بعد أن انحسر المد الاشتراكى فى كل العالم أو كاد وتحولت كل المجتمعات الاشتراكية إلى مجتمعات شبه رأسمالية وعلى رأسها الاتحاد السوفيتى والصين، وبلاد شرق أوربا، وكذلك بعد ظهور الصحوة الإسلامية وانتشارها فى البلاد العربية والإسلامية مما زاد من انحسار الفكر الاشتراكى بل انزوائه حتى كاد أن يختفى، تحول اهتمام هذا المؤلف من محاولة نشر الفكر الاشتراكى التى لم تؤت ثمارها ولم يعد لها جدوى ولا تجد من يصغى إليها على المستويين الجامعى والشعبى، أقول تحول اهتمام هذا المفكر إلى هذا العدو الذى سحب البساط من تحت أقدامه، وهو الفكر الإسلامى، فصب عليه جام غضبه، وأخذ يُرجع التخلف الذى يعيش فيه المجتمع الإسلامى إلى الفكر الدينى الإسلامى وإلى الدعوة للتمسك به والعودة إلى أصوله للاسترشاد بها. ولقد جاء هذا التحول فى الفترة الأخيرة متأخراً عن التوقيت الذى كان يمكن أن يؤثر فيه، فالتيار الإسلامى فى ازدياد مستمر ويكسب كل يوم أنصارا جددا من أبناء الإسلام ومن غيرهم، ولم يعد قاصرا فى المظهر على طبقة رجال الدين التقليديين بالجامعات والمؤسسات الدينية بل أصبح يضم معظم العلماء (الدنيويين) الذى لم يكن لهم اهتمام ظاهر بهذه المسائل العقدية وأصبحوا من أكثر أعضائه تحمساً له وأقساهم حجة على مخالفيهم، وهذا ما لم يكن يحسب له اليساريون العصرانيون أى حساب. وقد لمس المؤلف بنفسه هذا التطور أثناء عمله فى الكويت أستاذا للفلسفة فى كلية الآداب، عندما أخذ عدد طلبته يتناقص بشكل جعله يترك هذا العمل ويعود إلى مصر، وهناك وجد الحال على غير ما يتمنى، فعاد مرة أخرى إلى الكويت ليرأس تحرير سلسلة عالم المعرفة.

ولا أقصد بأية حال من الأحوال أن أثير أى شبهة حول هذه السلسلة القيمة التى تقدم من حين لآخر روائع فكرية لكتّاب من الدرجة الأولى. ويبدو ازدياد حدة موقف فؤاد زكريا من الدين الإسلامى فى كل كتاباته التى ظهرت منذ منتصف السبعينات، أذكر منها البحث الذى ألقاه فى مؤتمر الفلسفة العربى الأول الذى نظمته الجامعة الأردنية، وطبعت بحوثه فى مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت عام ١٩٧٥م، ويؤكد استمراره فى هذا الاتجاه هذا الكتاب الذى هو بين أيدينا ونريد النظر فيه : "خطاب إلى العقل العربى"، وأقتبس هنا عبارة ذكرها فى بحثه لمؤتمر الفلسفة سابق الذكر لا تحتاج إلى تأويل بالنسبة إلى موقفه من الدين الإسلامى، فهو يقول: وأقصى غايات الإيمان هى أن يؤدى بالمرء إلى قبول المعتقد بلا مناقشة، بل دون أن تطرأ على باله فكرة المناقشة".

أى دين هذا الذى يتحدث عنه فؤاد زكريا؟!! هل الدين الذى يهاجمه هذا المؤلف هو الذى جاء فى دستوره قول الله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾(العنكبوت : ٢٠) وقوله تعالى : ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولا﴾(الإسراء: ٣٦)؟

وهل الدين المقصود بهذا الهجوم هو الدين الذى أظهره الله على يد من قال: "العلماء ورثة الأنبياء"[٢٤٢]؟!!. وقال أيضاً: "فضل" العالم على العابد كفضلى على أدناكم"[٢٤٣].

والحق أننى كنت أقدّر لهذا المؤلف شجاعته وحرصه على الدفاع عن مذهبه الفكرى بكل ما أوتى من حجة وبيان، منطلقا فى تقديرى لذلك من مبدأ علمى وهو احترام وجهات نظر الآخرين، رغم عدم اتفاقها مع وجهة نظرى الشخصية فى بعض القضايا الفكرية المطروحة للنقاش، وكنت أعرف وأُقدّر فى هذا المؤلف جدّيته وشجاعته والتزامه بآداب النقاش العلمى مستمداً موقفى هذا من القرآن الكريم، حيث يقول تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾(البقرة:٢٥٦).

وكذلك قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾(النحل/ ١٢٥). ولكن هذا الموقف الإيجابى من فكر فؤاد زكريا قد تغيّر تماما بعد أن قرأت هذا الكتاب وفُجعت بما ذكره فى صفحة

(١٦) فقد سقط هذا المفكر إلى مستوى ما كنت أظنه يسقط فيه يوما ما، ويذكرني هذا الموقف بموقف الكثير من أدباء العصور الوسطى الذين كانوا لا يتوانون عن وصف الرسول -صلى الله عليه وسلم- بأقبح الصفات ويزجونه مع شخصيات هابطة مثل "جيبرت النوجنتى" فى بداية القرن الثالث عشر الميلادى فى كتابه "رسل الله" (أعمال الله المرسلة) "Gesta Dei Per Francos".

وفؤاد زكريا، وإن لم يجرؤ حتى الآن على الحديث من رسول الله بهذه الطريقة، ولكنه يسير على نفس الطريق فى الإساءة قدر الإستطاعة إلى رجال الدين، فهو يصنف فى تلك الصفحة علماء أفاضل مثل الشيخ/ متولى الشعراوى، والشيخ عبدالحميد كشك يرحمهما الله، والدكتور مصطفى محمود ضمن مجموعة من الفنانين الهابطين، ويسمّى هذه المجموعة الثقافة الشعبية!

إن هذا السقوط الفكرى ليدل على حقد عميق وبلبلة فكرية، وقلة الحجة والحياء عند أحد أعلام "الثقافة الرفيعة"(؟!!!) فى وطننا العربى. والنقد العلمى له شروط محددة:

فعندما أراد الإمام أبو حامد الغزالى نقد الفلسفة أو نقضها درسها أولا ثم ألفً فيها، ثم نقدها، فقد كان ترتيب كتابيه المعروفين: "مقاصد الفلاسفة"، و"تهافت الفلاسفة ترتيبا منطقيا. فهو قد أثبت فى الأول أنه تمكن من الفلسفة تمكّن أصحابها، ثم نقدها فى الثانى بعقلية الفيلسوف المتمكن. وقد كان هذا الكتاب الأخير هو حكم الإعدام على الفلسفة فى العالم الإسلامى الذى لم يستطيع حتى ابن رشد بكتابه "تهافت التهافت" أن يعيدها إلى الحياة مرة أخرى فانزوت وحل مكانها الاتجاه التصوفى الذى لم يخل من أثر التصوف العلمى الذى أرسى قواعده أبو حامد الغزالى فى كتبه العديدة منها "المنقذ من الضلال" و"مشكاة الأنوار" و"أحياء علوم الدين". فنقد مذهب ما يحتّم أولا دراسته والتمكن منه وإثباته ذلك بالتأليف فيه، أما فيلسوفنا فؤاد زكريا فهو لم يدرس العقيدة الإسلامية فضلا عن التأليف فيها، فلم يحدث مرة واحدة أن استشهد بآية من القرآن أو حديث نبوى فى أحد أبحاثه العديدة، بل أن ما يذكره عن الإسلام يدل على جهل به لا يليق بأستاذ أو مفكر. وهو بموقفه هذا لا يعدو أن يكون مقلّدا ومردّدا لأقوال بعض رجال الكنيسة فى العصور الوسطى المسيحية، مثله فى ذلك معظم المستشرقين والمنصّرين فى العصر الحاضر، إلا أن المستشرق يبدأ أولا بدراسة الإسلام ثم يؤلف فيه ثم يفترى عليه،

بينما فؤاد زكريا يختصر كل هذه المراحل ويضع نفسه في المرتبة الأخيرة، باندفاعه في الافتراء على الإسلام بما ليس فيه أصلاً.

المبحث الثاني

الدين والعلم :

وعلى وجه العموم فإن النقاش حول علاقة الدين الإسلامي بالعلم وتفسير تأخرنا عن طريق تناقض يُدَّعى بينهما هو أحد الأمور التالية أو كلاهما معاً:

١- أما أن يكون وسيلة لكسب الرزق والشهرة بعد أن أصبح الإتيان بجديد شديد الصعوبة. وهو أيسر وسيلة لكسب الشهرة في عصر الانحطاط الذى نعيشه الآن.

٢- أو أنه نقاش حول قضية قديمة لا يفيد بشيء هو من نوع السفطسة الحديثة التى تستفيد من سفسطة ما قبل سقراط وشك ما بعد أرسطو.

٣- وهى على كل حال تكرار لما كان يثار فى الغرب خلال العصور الوسطى المسيحية مع بدايات تحرر العلم من سلطة الكنيسة.

أما فى المجتمع الإسلامى فلم تناقش هذه القضية فى عصور الحضارة الأولى، ولم يكن هناك صراع على المستوى العام بين الدين والعلم. وذلك ما أقر به فؤاد زكريا (فى صفحة ٨٨)، دون أن يشعر أثناء حديثه عن حركة الترجمة الأولى حيث يقول: "ولسنا نود هنا أن نكرر حديثاً معاداً يعرفه أغلب القراء عن حركة الترجمة واسعة النطاق فى ميادين العلوم والفلسفة، ولكن الذى نود أن نشير إليه، لأن له دلالة خاصة فى حديثنا الحالى هو أن الدول التى ترجم عنا المسلمون كانت فى معظم الأحيان دولاً راسخة الأقدام فى ميادين الثقافة المختلفة، ومن ثم فقد كان لدى هؤلاء المسلمين مبرر للخوف من طغيان ذلك الفكر المستورد الذى يقتحم أرضا بكرا لم تمر بتجربة الفكر الفلسفى والعلمى إلا حديثا، ومع ذلك فإن شيئا من هذا لم يحدث، على الأقل فى عصور المد الفكرى، والتوسع الثقافى، ولم يشعر العرب الأوائل بأية رهبة إزاء الأفكار المستوردة بل ركزوا جهودهم على اختبارها واستخلاص ما يصلح منها للادماج فى تراثهم".

أظن أننا الآن أمام إقرار واضح بعدم معارضة الإسلام للعلم أيا كان مصدره فقط يخضعه إلى مقاييس أصيلة ويأخذ منه ما يصلح ويترك ما يفسد. وبفضل هذا

الاختبار والاختيار للفكر الغريب استطاع المسلمون أن يبنوا حضارة علمية وفكرية وعقدية أنارت العالم، وكما يصفها فؤاد زكريا بأنها كانت منارة للعالم كله خلال العصور الوسطى المظلمة (نفس الصفحة).

كيف نفهم إذن هذا التناقض فى موقف المؤلف من الإسلام والفكر الإسلامى؟ ويبدو هذا التناقض الذى يدل على عدم وضوح الرؤية الفكرية لإبعاد هذه القضية أن حديثه هنا يتناقض تناقضا واضحا مع حديثه فى صفحة ٣١ حول القضية نفسها قضية الترجمة من الفكر الغريب. فبينما نجده فى صفحة ٨٨ يصف الفكر المستورد بأن مصدره كان "فى معظم الأحيان دولٌ راسخة الأقدام فى ميادين الثقافة المختلفة... الخ" (نجده فى صفحة ٣١) يصف هذه الدول نفسها بأنها كانت ميته فيقول: "وأول ما ينبغى ملاحظته فى صدر هذه المقارنة بين الحركتين (حركات الترجمة) القديمة والحديثة أن الأولى كانت تعريباً لنتاج ثقافى ينتمى إلى حضارة كانت قد توقفت عن العطاء فى الوقت الذى اهتدت فيه الثقافة العربية إليها، ويتمثل ذلك بوجه خاص فى تلك المؤلفات اليونانية التى كانت تنتمى إلى الفترة الواقعة بين القرن الرابع قبل الميلاد والقرن الأول أو الثانى بعده، أعنى أن أقرب هذه المؤلفات عهدا كان قد مضى عليه حوالى خمسة قرون، عندما بدأ العرب فى نقله، على حين أن معظمها كان يفصله عن عصر الترجمة حوالى ألف عام".

واضح هنا أن حضارة مضى عليها هذا القدر من القرون لا يمكن أن توصف بأنها كانت راسخة الأقدام بحيث يصبح الإقتراب منها مدعاة للخوف كما أود أن أضيف هنا إلى ما ذكره المؤلف بأن أعظم المؤلفات أثراً فى الفكر الإسلامى كانت ترجع إلى ما بعد هذا التاريخ أى القرن الأول أو الثانى الميلادى فلا أظن أن المؤلف يختلف معى فى مدى تأثير فلسفة "أفلوطين" (٢٧٠م) ومن جاء من بعده من أصحاب الأفلاطونية المحدثة مثل "برقلس" فى القرن الخامس الميلادى على الفكر الإسلامى. وأضرب هنا مثلا بأبى نصر الفارابى الذى يدعى "المعلم الثانى" بعد أرسطوطاليس، ألم يحاول هذا "المعلم الثانى" التوحيد بين رأيى الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) على أساس كتاب منحول لأرسطو يسمى أثولوجيا أرسطو وهو فى الحقيقة كما يعرف الجميع بعض تاسوعات أفلوطين، أو هى من وضع من جاء بعد أفلوطين من الأفلاطونيين المحدثين مثل برقلس؟ المهم أن هذا التأثير سواء كان

منسوبا إلى أفلاطون أو أرسطو فهو لم يصل إلى العرب نقيا متأصلا، ولكن مختلطا ومنحولا ومعظمه يعود إلى الفترة التى تلت أفلوطين. ولعل المؤلف يتفق معى فى أن كثيرا من المفكرين المسلمين وغير المسلمين قد نسبوا بعض مؤلفاتهم إلى أحد هذين العلمين أو غيرهما مثل "هرمس" لاعتبارات نعرفها، فلعل القصد كان أن تشتهر هذه المؤلفات لشهرة من نسبت إليهم. ولم يكن ابن رشد مخلصا دائما لأرسطو فقد نسب إليه بعض الآراء كما سبق ذكر ذلك. ولنترك هذه القضية غير واضحة المعالم تماما ونسأل عما هو مفيد الآن، ألم يكن هناك مقياس يقاس عليه مدى صلاحية الفكر المستورد كما ذكر المؤلف، فما هو هذا المقياس؟ هو التصور الإسلامى لاشك. إذن العامل الأساسى الذى جعل قبول بعض الفكر المستورد يؤدى إلى حضارة أنارت العالم كان هو التصور الإسلامى. فلنتصور أنه لم يكن عند علماء المسلمين الأوائل هذا المقياس فعلى أى شىء كانوا سيقيسون ويختبرون؟ وهل كان قبول الفكر المستورد رغم سكونه واستقراره كما ذكر المؤلف سوف يؤدى بهذه الأمة إلى أن تؤسس تلك الحضارة؟ أريد أن أصل إلى شىء أثق من أن المؤلف يتفق معى فيه وهو، أن الأمة التى تريد أن تتحضر دون أن تفقد شخصيتها لابد لها من معيار أو مقياس تقيس عليه وتختبر به مدى صلاحية هذا الفكر المستورد وتبنى على أساسه حكمها بالقبول أو الرفض، فإذا لم يكن هذا المقياس هو الإسلام، فماذا عندنا من مقاييس أخرى؟ وهل ينصحنا المؤلف أن نـزج بأنفسنا فى ميدان الترجمة والتعريب دون أن يكون لنا مرتكز وشخصية ومبادئ أصيلة؟ ما هو البديل إذن؟!

قد يقال العقل فقط، فأقول لقد كان العقل وسيلة كل الحضارات التى جاءت واندثرت وهو مصدر كل النظريات التى تأتى وتزول وتصح وتتناقض وتفسد، ولم تفسد وتموت تلك الحضارات بسبب ابتعادها عن العقل بل بسبب اعتمادها الكلى عليه دون ضابط ولا مرشد أو سلطة هى أعلى منه وهى مصدره.

والمصدر لا يتناقض مع ما يصدر عنه، فما وجدتُ العقلَ مكرّما مثل ما هو عليه فى الإسلام. فأى شأن أرفع للعقل من أن يكون هو مناط التكليف الذى يقوم عليه الدين الإسلامى من ألفه إلى يائه؟ ويتفق معى فؤاد زكريا بالتأكيد على أنه حتى فى حالات خروج العالم أو الفيلسوف بتصور علمى أو فكرى يختلف عن

التصور الدينى عند معظم المسلمين لم يكن هذا سببا فى قتله. فالفارابى وابن سينا وابن رشد لم يقتلوا رغم خروجهم عن التصور الدينى الصحيح فى الخلق والنبوة والبعث، وهذه هى أهم قضايا العقيدة الإسلامية فقد كان الفارابى (٣٣٩هـ-٩٥٠م) فيلسوفاً خالصا معظما لأرسطو وأفلاطون كما فهمهما، وقد رفع أرسطو إلى درجة النبوة، أضف إلى ذلك تفسيره للنبوة الذى يتعارض على خط مستقيم مع التصور الدينى الصحيح، وابن سينا (٤٢٧هـ-١٠٣٧م) كان فيلسوفا إشراقيا قال بنظرية العقول العشرة الأفلوطينية، وكان طبيبا وكيميائيا وفلكيا... الخ. ولم يمنعه إسلامه من أن يسير بهذه العلوم إلى أن يخلد أسمه فيها، ولم يقتل كما قتل جيوردانو برونو (١٦٠٠م) بسبب تميزه فى العلوم، ورغم ما يروى عن سلوكه الشخصى. وابن رشد (٥٩٥هـ- ١١٩٨م) الذى كان قاضيا وفيلسوفا وطبيباً، والذى بلغت به درجة تعظيمه لأرسطو إلى أنه كاد أن يجعله معصوما من الخطأ وأن ينسبه إليه من أفكاره هو ما يجده ناقصا عند معلمه الأول أرسطو مثلما حدث فى عرضه لنظرية أرسطو فى كيفية الإبصار (الرؤية). وابن عربى (٦٣٨هـ-١٢٤٠م) الفيلسوف المتصوف الذى قال بآراء تصوفيه تدخل فى الحلول ووحدة الوجود التى تعارض التصور الدينى الصحيح لم يقتل رغم إتهامه بالزندقة والكفر وما شابه ذلك، ولقد عاش ابن المقفع وابن الراوندى، والوراق، والرازى فى عنفوان قوة الإسلام ولم يقتل أحدهم بسبب زندقته التى أجمع عليها المسلمون. أما ما نعرفه عمن قتلوا من مفكرين ومتصوفين فإنهم لم يقتلوا لأسباب عقدية ولكن بسبب اتجاهات سياسية تعارض اتجاهات بعض الحكام وإلا لعرف تاريخ الإسلام آلاف القتلى بسبب انحرافهم العقدى أو الفكرى. وكذلك لم يمنع "ابن بطوطة" و"أسامة بن منقذ" و"الإدريسى" إسلامهم من أن يطوفوا بالأرض ويضعوا مراجع جغرافية هى فى كثير من بلاد العالم مراجع أولية.

والسؤال الآن ماذا حرَّم الإسلام من العلم؟ وهل يعرف المؤلف موقفا إسلامياً حرم فيه العلم التجريبى الذى ولد فى أحضان الإسلام على يد جابر بن حيان وأبى بكر الرازى وابن الهيثم والبيرونى وغيرهم؟

لقد استطاع الإسلام احتواء كل التغيرات التى طرأت على المجتمع الإسلامى خلال أكثر من ثمانية قرون كانت مليئة بالأحداث السياسية والاكتشافات العلمية،

هذا ما لا ينكره أحد، وهذه الحقيقة تبطل قول العصرانيين (العلمانيين) بنسبية صلاحية الدين الإسلامي وقصرها على فترة زمنية محددة.

والغريب أن فؤاد زكريا نفسه يعترف بأن الدين لم يقف في طريق العلم وهو يناقض نفسه دون أن يدري، ولعله تنبه إلى هذا التناقض فجعل ما يدعيه على الدين الإسلامي فقط من الناحية النظرية فهو يقول في (صفحة ٦٤): "ما تزال قضية العلاقة بين الإيمان والعلم من المسائل المعلقة بل المضطربة في العقلية الإسلامية وهو أمر ينبغي أن يحسم (؟!!!) لكي يلحق المسلمون بركب العصر فكرا وواقعا"، ثم يعترف بأن هذه المشكلة النظرية المتعلقة بموقف الدين من العلم، والتي اخترعها هو ولم يوضحها بالأمثلة والدليل، "لم تؤثر كثيرا في الممارسات العقلية للعلم بين المسلمين، فقد كانت الآراء تتعدد وتتعارض على المستوى النظري بين مؤيد متحمس ومتسامح رافض، دون أن تستقر على وجهة نظر نهائية تتبناها الجماعة الإسلامية إزاء النشاط العلمي. أي أن احتمال عدم قبول العقيدة – على الأقل من خلال بعض التفسيرات الخاصة لها (؟!!!) – ظلت قائمة على الدوام، ومع ذلك فإن هذا لم يمنع العلم من أن يواصل مسيرته" وأسأله :

أولاً : ما هو المقصود بالمستوى النظري؟

ثانياً : ما معنى وجهة نظر نهائية تتبناها الجماعات الإسلامية؟

ثالثاً : ألا يدل هذا القول على احتمال عدم قبول العقيدة على الأقل من خلال بعض القنوات الخاصة لها على ندرة وضعف هذه التفسيرات الخاصة؟ ورغم ذلك جعلتها أنت موقفا عاما واتهمت بها المسلمين أو الدين الإسلامي في حد ذاته.

رابعاً : ألا تجد تناقضا في قولك وضعفا في حجتك التي كان من الأولى ألا تذكرها نهائيا؟

خامساً : ألا تجد فرقا عظيما بين موقف الإسلام وموقف الكنيسة من العلم؟

فقد تقدم العلم عند المسلمين من داخل دينهم أما في الغرب فخارج الكنيسة أي ضد الدين!!!

ما هي القضية الأصلية إذن؟ وماذا جرى لنا اليوم؟ نبحث عن أسباب ضعفنا فلا نجد ما نعلق عليه رداء فشلنا وتكاسلنا سوى الدين. هذا الدين الذي انتشر بالعلم

ولم ينتشر بحد السيف كما يروق لكثير من مفكرينا "المستشرقين" التعلق بهذا الافتراء. هذا الدين استطاع مرات أن يجمع شمل الأمة بعد نكسات، ويدفع عنها ويدفع بها إلى الأمام، وجعلها تُثبت فى حال انتصارها قبل فشلها نموذجا خلقيا فريدا فى السلم والحرب، فها هو العالم الإسلامى يتحلل إلى دويلات فى نهاية الخلافة العباسية وتتكالب عليه القوى شرقا وغربا، ثم يظهر القائد المسلم صلاح الدين فيصحو معه الانتماء إلى الدين والأمة وتنتصر هذه الأمة الضعيفة المفككة على جيوش أوربا كلها وتردها خائبة إلى حيث أتت. هل كان ذلك مجرد صدفة أو أنه أيضاً كما يدعى بعض المثقفين من غربيين ومتغربين، مجرد إشباع لنزعة القتال الفطرية عند العرب؟ هل كان صلاح الدين عربيا؟.. لا، بل كان مسلما كرديا.

وأطلب من مروجي فكرة تناقض الدين (الإسلامى) مع العلم، رغم عدم تصريحهم بذلك إلا أننى لا أرى دينا غير الإسلام يسود مجتمعنا وتحمل عليه كل هذه الأقاويل العصرانية الباطلة، أطلب منهم أن يزوروا المراكز الإسلامية أو الجامعات أو مساكن الطلبة المسلمين بالدول الغربية، الذى هو جزء من الأقليات المسلمة هناك، فسوف يجدون ما يحيِّر عقولهم وينقض قولهم، أقول أنهم سوف يجدون أن معظم رواد هذه المراكز وأكثر الشباب المسلم تحمسا لدينهم هم الذين يدرسون أو يدّرسون العلوم التجريبية أو العلوم البحتة، هذا ما رأيته بنفسى ويمكن لأى إنسان مهتم أن يراه ويتأكد من صحته.

ولقد عايشتهم أكثر من اثنتى عشر عاما، فكيف تُفسَّر هذه الظاهرة لتتفق مع دعوى أن الإسلام (الدين) يعوق التقدم العلمى أو على الأقل لا يشجعه؟ ألم يكن العكس هو الأولى حتى تتفق هذه الظاهرة مع تلك المقولة؟ إنهم زيادة على ذلك أكثر إخوانهم تمسكا بحرفية النصوص الدينية مع أنهم لا يدرسونها علما، ولا هم فى بلد ينتظر منهم الإلتزام بتعاليم الدين بأى شكل، بل العكس هو الصحيح، وهل وقف إسلامهم عقبة فى طريق تقدمهم وتفوقهم على زملائهم من أصحاب البلد فى كثير من الأحيان؟ ألم يحصل الدكتور أحمد زويل على جائزة نوبل فى الكيمياء لعام ١٩٩٩م رغم تمسكه بدينه الإسلامى وبانتمائه الوطنى، ومن قبله الدكتور على مصطفى مشرفة الذى كانت تتخطفه جامعات أوربا وأمريكا ونعاه "البرت أينشتين"

ووصف وفاته (١٩٥٠) بأنها "خسارة جسيمة" وقالت عنه الإذاعة الأمريكية أنه "واحد من سبعة علماء فى العالم يعرفون أسرار الذرة[٢٤٤]؟!!

هل حورب أى عالمٍ فى بلادنا من المسلمين بسبب تفوقه فى مجال عمله العلمي؟. من هم إذن المشككوك فى صلاحية الدين الإسلامى لقيادة الدولة؟ هم فى معظمهم من المفكرين النظريين ومن يسير فى ظلهم، الذين نصبّوا أنفسهم مدافعين عن مجموعة من العلماء المظلومين؟(؟!!!) الذين لا يستطيعون ولا يجيدون الشكوى!!! أين هؤلاء العلماء الذين ظلمهم الإسلام هل يستطيع فؤاد زكريا أن يذكر اسم واحد منهم؟.

والأرجح فى هذا الموضوع أن هذه الحملة الشعواء التى تحمل على الدين الإسلامى والإسلاميين هى رد فعل طبيعى على انحسار التيار اليسارى فى كل بلاد العالم وليس عندنا فقط، وفشله فى أن يصل إلى قلوب الشباب، فلا يجد أتباعه سببا لهذا الفشل سوى دعوى التخلفية بسبب الدين بينما الحقيقة أن الدين هو أهم هذه الأسباب التى أدت إلى فشل وانحسار التيار اليسارى، ولكن يشارك الدين فى هذا المجال تناقض وقصور هذه الفلسفة عن أن تفسِّر أو تنظم جانبا من جوانب الحياة الاجتماعية تفسيرا أو تنظيما واقعيا مثمرا.

ولا شك أن التطور الواضح الذى ظهر بين الشباب فيما يسمى بالصحوة الإسلامية قد أرغم كل التيارات التغريبية، وعلى رأسها اليسارية، على التقهقر. ويكفى دليلا على ذلك أن المفكرين الذين عُرِفوا حتى الستينات من هذا القرن بانشغالهم بالإنتاج الفلسفى أو العلمى المحض وخاصة الغريب منه وكانوا يتفاخرون بذلك وينظرون إلى من يهتم بالقضايا العقدية أو التراثية على الإجمال، نظرة استخفاف - ويعدونهم متخلفين ولا حاجة للمجتمع الحديث بهم، أصبحوا جميعا يكتبون عن الفكر الإسلامى والعقيدة الإسلامية، وهم بين مرتد عن الفكر الغريب عائد إلى أصالة الفكر والتراث الإسلامى، وبين جاحد ومعاند أخذته العزة بالإثم. ولكن الواقع هو أن الطرفين مشغولان بالرد أو الدفاع عن النفس، هذا دليل واضح لا ينكره سوى فاقد للبصيرة على انتصار التيار الإسلامى وانحسار التيار التغريبى بشعبتيه اليسارية واليمينية.

أما إذا كان فؤاد زكريا لا يقصد الدين الإسلامى بحملته على الدين فعليه إذن أن يذكر لنا أى دين يقصد (؟!) ثم يوضح لنا بعد ذلك وجهة نظره هذه بالنسبة إلى دولة قامت على أساس دينى وتسمت باسم نبى وتدرُس، وتدرِّس كل العلوم الحديثة بلغة كتابها المقدس، وتدرِّس الدين إجباريا فى كل مستويات التعليم عندها، وتتمسك بتعاليم الدين حتى فى تنظيم حياة جيشها فضلا عن الحياة العامة. وقد وصلت رغم ذلك إلى تصنيع الأسلحة النووية وتفوقت على كل البلاد المحيطة بها ونبغ من بين أبناء ملتها أشهر مفكرى العالم. أقصد دولة الصهاينة التى احتلت فلسطين.

المبحث الثالث

ثقافة رفيعة وثقافة شعبية

والآن أعود إلى الكتاب الذى كان ولا يزال أساس هذا الحوار الخطى فأقسمه إلى قسمين:

القسم الأول : يتكون من الفصلين الأول، والثانى.

القسم الثانى: وهو الفصل الثالث (أضواء على العالم المعاصر)

ففى القسم الأول اختلف مع المؤلف فى معظم نقاطه التى جاءت تحت عنوان "واقع الثقافة العربية". والفصل الثانى بعنوان "الفكر والممارسة فى الوطن العربى" أما القسم الثانى فأكاد أتفق مع المؤلف فى معظم ما جاء فيه، ويرجع هذا التناقض فى موقفى من الكتاب إلى أن المؤلف قد تحدث فى القسم الثانى بلغة الناقد الذى يعتمد فى نقده على الموضوعية العلمية، وذلك ما لم يطبقه فى القسم الأول. والسبب فى اختلاف الطريقتين التى عالج بهما فؤاد زكريا موضوعات هذين القسمين هو أن موضوع نقده فى القسم الأول يختلف فى طبيعته عن موضوع القسم الثانى وان اشتركا فى موقفه الناقد منهما. فهو فى الأول ينقد الإسلام والمجتمع الإسلامى، وفى الثانى ينقد المجتمع الغربى وخاصة الأمريكى أى المجتمع الذى يدين بالرأسمالية التى احتوت المجتمعات الاشتراكية وحولتها أو كادت إلى رأسمالية فردية بعد وضعها الحالى الذى لم يخرج عن كونه رأسمالية حزبية. إذن يتفق موقفه الناقد للمجتمع الرأسمالى (اليمينى) مع موقف المسلمين والإسلاميين من هذا المجتمع

الغربى وفلسفة حياته. وهذا هو الذى يبرر اهتمامى بالقسم الأول من هذا الكتاب وعدم تكرار ما قاله فؤاد زكريا أو ما يمكننى إضافته إلى ذلك الذى يظهر خلال ردى على بعض مواقفه فى القسم الأول. أيضًا أثناء مناقشتى لبعض ما ورد فى القسم الثانى. وقد يجد القارئ بعض التكرار عرضا فيما اتناوله، لأنه لا يخرج فى إطاره العام عما سبق الإشارة إليه مجملا حتى الآن فمعذرة لهذا التكرار، وسوف تكون تعليقاتى هذه المرة مختصرة قدر الإمكان.

- صفحة ١٦: يقول فؤاد زكريا: "وبطبيعة الحال فإن المثل الأعلى للثقافة فى أى مجتمع، هو إزالة الحد الفاصل بين الثقافة الرفيعة، والثقافة الشعبية أو تخفيفه... ولكن هذا يفترض مجتمعا أزيلت منه الفوارق تماما، أما فى ظل الظروف الراهنة فلا مفر من استمرار هذه الازدواجية...".

ويؤخذ على هذا القول عدة نقاط أهمها :

١) أن الثقافة لا تسعى إلى تحقيق مثل أعلى لأنها ، وباتفاق جميع العلماء هى تعبير عن الواقع فى مجتمع ما.

٢) إن البشر خُلقوا مختلفين فى صفاتهم وقدراتهم الجسمية والعقلية ووظائفهم الاجتماعية والروحية!! ولن تزول هذه الفوارق من هذا الكون، وذلك ما يقره كل عاقل، فلن تتحد القدرات الجسمية ولا العقلية ولا الروحية ولا الوظائف الاجتماعية فى أى مجتمع إنسانى حتى تتفق الأذواق الثقافية، هذا بالإضافة إلى أن فكرة إزالة الفوارق هى فكرة يسارية واضحة الاستحالة.

٣) ازدواجية الثقافة التى يتحدث عنها المؤلف غير موجودة أصلا، لأن المجتمع فيه درجات اجتماعية تنعكس على درجات التذوق الفنى عند كل فئة فيكون الحاصل أن هناك درجات عديدة للتذوق والثقافة وليس فقط ثقافة "عالية"، وثقافة "هابطة" قياساً على مجتمع ليس فيه سوى أغنياء وفقراء أى يخلو من درجات وسط بينهما وهذا واضح الخطأ ومصدر هذا التصور هو النظرة اليسارية إلى المجتمع، وهذا ما يعرفه كل من لديه قدر ضئيل من الثقافة.

وفى صفحة ١٧ يخرج فؤاد زكريا بمفهوم الثقافة عن إطاره الاصطلاحى إذا قورن بتعريفه للثقافة فى صفحة ١٤، فيكاد يقصره على التذوق الفنى والأدبى أو

الموسيقى الذى هو جزء من الثقافة وليس هو هى ثم تقسيمها إلى قسمين: المبدع أو المبتكر ، والمتذوق المتلقى. ويشترط فى المتلقى أن يكون قادرا على التمييز بين الإنتاج الرفيع والإنتاج الهابط، ولا يكون مثقفا بالمعنى الصحيح إلا إذا اقتصر فى تذوقه واستمتاعه على النوع الأول (الإنتاج الرفيع) فحسب.

ومن أهم ما يؤخذ على هذا التقسيم :

أنه جعل شيئا ذاتيا مثل التذوق معيارا لشىء موضوعى، وهو الثقافة، وهذا تجاوز واضح الخطأ، لأنه قد تختلف الأحكام المبنية على التذوق الفنى أو الأدبى، وقد تصل إلى حد التناقض رغم تقارب المستوى الثقافى لمن صدرت عنهم هذه الأحكام، والأمثلة على ذلك كثيرة فى مجال النقد الأدبى والموسيقى وخاصة إذا نظرنا إلى رأى نيتشه الفيلسوف الألمانى الشهير (ت: ١٩٠٠م) فى الأوبرا ووصفه لها بأنها مجرد صراخ، ورأيه فى موسيقى صديقه (سابقا) ريتشارد فاجنر بعد القطيعة بينهما، وكل ذلك رغم أنه كان يعشق الموسيقى، ويرفعها إلى اعلى الدرجات.

أما رد فؤاد زكريا على هذه الحجة (النسبية فى الأحكام على الأعمال الأدبية) الذى جاءت فى صفحة ٢١. بإقراره بوجود معايير موضوعية للمفاضلة بين الأعمال الثقافية وأن هذا العكس يؤدى إلى وضع روايات "أجاثا كريستى" على نفس مستوى دراما "شكسبير"، وموسيقى "روك اندرول" على مستوى سيمفونيات "بيتهوفن"، هو رد مبنى على أساس خاطئ، لأن روايات أجاثا كريستى تعالج موضوعاً آخر، وبأسلوب آخر وتؤدى وظيفة أخرى تختلف عن تلك التى تؤديها دراما شكسبير، فأجاثا كريستى تعالج قضايا إجرام بأسلوب واقعى يحدث كل يوم، وتحاول تصوير الإنسان المنحرف من داخله،أما دراما شكسبير فهى تعالج شخصيات أو مواقف خيالية قد تحدث وقد لا تحدث أبدا فى المجتمع، فكم من مثقف يرى أن دور أجاثا كريستى يفوق دور دراما شكسبير، ولكن القضية هى على ما يبدو لى قضية أصنام فى عالم الأدب والفن ينظر إليها فؤاد زكريا نظرة التقديس وبداهة العظمة، وهى ليست كذلك عند من هم أقرب إلى هذه الأصنام من فؤاد زكريا، وقس على ذلك الموسيقى التى ذكرها وأعمال فكرية أخرى مثل أعمال نيتشه الفلسفية ورفض اعتراف أساتذته بها ووصفها بأنها غير عملية، رغم ما كان لها من أثر فكرى وسياسى فيما بعد.

مشكلة الثقافة فى العالم الثالث :

فى صفحة ٢٠ يقول فؤاد زكريا "أما فى العالم الثالث فإن المشكلة الحقيقية التى تواجهها الثقافة هى تحدى السلطة ، لا تحدى العلم"، ويعرّف بعد ذلك السلطة بأنها سلطة العادات والتقاليد، وسلطة الدين وسلطة الحكومة، ثم يستطرد فى الصفحة نفسها فيقول: "أما الصراع الأكبر للثقافة فى بلاد العالم الثالث وفى الأقطار العربية بصورة واضحة هو صراعها مع السلطة الدينية وسلطة الحكومة"، ثم يتحدث عن السلطة الدينية فقط ويهمل سلطة الحكومة، وهذا متفق تماما مع خطه الأصلى المعارض للدين.

ويلاحظ على هذا القول أنه لا يسمى الأشياء بأسمائها، فهو لم يذكر الدين الإسلامى، رغم أنه هو الوحيد الذى يمكن أن يتحدث عنه فؤاد زكريا فى هذا المجال، فإذا سلمنا بأن الدين الإسلامى هو المقصود فإن هناك عدم فهم للتصور الإسلامى، لأنه إذا فهمه صحيحا عرف أن التصور الإسلامى يشمل الثقافة، وليس الاشتمال السلبى ولكنه يضع لها ضوابط وإرشادات، ويدفعها إلى الأمام ويجنبها الانحراف والانحياز إلى جانب واحد من جوانب حياة الإنسان على حساب الجانب الآخر، وهذا ما يسمى بالتوازن، وإذا كان ذلك كذلك فإن ما يفهمه فؤاد زكريا تحت مصطلح الثقافة ينطبق إلى حد بعيد مع فهمنا نحن المسلمين للتصور الإسلامى، لن نجد أى نوع من التعارض بينهما.

أما إذا كان فؤاد زكريا يقصد ثقافة أخرى غير الثقافة الإسلامية، فهذا إما أن يكون دعوة إلى التغريب الكلّى التى نرفضها، أو هى دعوة إلى الاستفادة من الثقافات الغربية قدر الإمكان باختيار الصالح منها لمجتمعنا ورفض الطالح الضار به، فهو هنا لا يأتى بشىء جديد، فموقف الإسلام والثقافة الإسلامية فى صورتها التى ينبغى أن تكون عليها لا يختلف فى الهدف عن هذه الدعوة.

ولا ينبغى أن يفهم المؤلف أننى هنا أرى المجتمع الإسلامى فى واقعه الآن مجتمعا مثالياً لأن ذلك ليس صحيحا، فإننى أتفق مع المؤلف فى أن هناك كثيراً من الأخطاء فى مجتمعنا الإسلامى، وهذه الأخطاء ينبغى أن تصحح، إلا أننى أختلف مع المؤلف فى مصدر هذا التصحيح فبينما هو يراه فى تبنى الفكر الغريب (يسارى أو يمينى) أراه فى استقراء القرآن والسنة وكتب التراث والاهتداء بما فيها من

تصورات وتوجيهات. فقد نقل ذلك السلف الذين انفتحوا على كل الثقافات الغربية، واستفادوا منها منطلقين من تصور دينى صحيح بأن الإيمان لا يعارض العلم، بل يأمر به وجعل العقل أساس التكاليف، وهذا ما يقر به المؤلف (فى صفحة ٣١،٣٢)

وفى ذات الصفحة رقم ٢٠ يذكر فؤاد زكريا أسماء بعض الإعلام المشهورين فى الفكر الإسلامى مثل جمال الدين الأفغانى، وعبدالله النديم، ومحمد عبده، ثم يذكر طه حسين وعلى عبدالرازق، على أنهما دعاة التجديد فى العصر الحديث الذين تصدى لهم "أنصار الاتجاهات التقليدية"، ويلاحظ أنه هنا ذكر أسماء قد اختلفت حولها آراء المفكرين الدينيين بين مُنصف ومُقل فى الأنصاف، ولكن رأى الغالبية العظمى من مفكرى الإسلام وخاصة فى الأونة الأخيرة هو أنهم يميلون إلى الاعتراف بما قدمته هذه الشخصيات الثلاثة للمجتمع الإسلامى من خدمات جليلة. أما المجموعة الأخرى التى جاءت فى الجيل الثانى وهى/ طه حسين وعلى عبدالرازق فهى باتفاق جميع المفكرين الإسلاميين فى البلاد الإسلامية شخصيات حاولت جاهدة تغريب هذا المجتمع كلية تحت ستار الدين، فموقف طه حسين من الدين الإسلامى معروف فى كتاباته (فى الشعر الجاهلى ١٩٢٦م)، (فى الأدب الجاهلى-١٩٢٧م) وعن العلاقة بين العلم والدين ضمن كتاب (من بعيد-١٩٣٥) وتقديسه النموذج الفرنسى ومفكريه - أما الشيخ على عبدالرازق، فمعروف موقفه من الدين خاصة فى كتابه (الإسلام وأصول الحكم - ١٩٢٥) وهو المبشر الصريح بما نسميه اليوم بالعلمانية.

فاختيار هذه النماذج هو اختيار غير موفق لتدعيم وجهة نظر المؤلف، وكل ما يتبناه فؤاد زكريا فى هذا الموضوع موجود بكامله فى الكتابين سابقى الذكر ("الإسلام وأصول الحكم" لعلى عبدالرازق، و"بين العلم والدين" لطه حسين).

أما فى صفحة ٢٢ فإن فؤاد زكريا يصارع أشباحا تخيلها أمامه، ولا وجود لها فى الواقع، فهو يقول : "وعلى أية حال فإن الصراع بين الجانبين هو صراع حول نوع العقل المطلوب تكوينه. فأنصار الثقافة التقليدية يريدون عقلا مطيعا، خاضعا لا يتساءل ولا ينقد، ويخلط بين المشكلات الحقيقية والمشكلات الفرعية أو الشكلية لمجتمعه، بل إنهم يعطوننا أحياناً انطباعا مفاده أن العقل شيء غير مرغوب فيه، وليس مطلوباً أصلاً، ومن هنا كان هناك أساس موضوعى للقول بأن الثقافة

التى يدافعون عنها ثقافة هابطة ينبغى كشفها ووضعها فى حجمها الحقيقى". وقبل أن أناقش هذا القول أود أن أوضح للقارئ أنه يقصد بالمدافعين عن الثقافة هم ما ذكرهم فى صفحة ١٦ وهم الشيخ محمد متولى الشعراوى والشيخ عبدالحميد كشك، والدكتور مصطفى محمود، وهؤلاء يدافعون عن ثقافة، هى من وجهة نظر فؤاد زكريا ثقافة هابطة، لأنها تجعل العقل شيئا غير مرغوب فيه، وليس مطلوبا أصلاً، هنا يفصح فؤاد زكريا عن حقده على التيار الإسلامى الذى يدافع عنه هؤلاء المفكرون ويدعى عليهم ما ليس فيهم كما هو معروف لكل من سمع أو قرأ لأحد هؤلاء المفكرين، ولا أجد وصفا موفقا لما يذكره فؤاد زكريا، فى هذه الصفحة، بعد مراعاة آداب الجدال، سوى أنه محض افتراء لا دليل عليه وهو عبث لا يقنع غير قائله.

المبحث الرابع

الأصالة والمعاصرة :

أما فى مقاله الذى يحمل عنوان "وهم الأصالة والمعاصرة (ص ٢٣ وما بعدها)، فإنه ملئ بالتناقضات والمصادرات، والحديث عن أشياء بديهية يعرضها وكأنها مشكلة عويصة صعبة المنال أقرأ معى هذا التخبط فى (صفحة ٢٥)

يقول المؤلف : و"معنى الأصالة فى نظر هؤلاء هو العودة إلى الأصل أى أن المطلوب من المجتمع فى ظل هذا البديل هو أن يعيش فى ماضيه دون حاضره وأن يستلهم التاريخ ويبنى حياته على أساسه، فهل هذا بديل معقول من الناحية النظرية؟ أو ممكن من الناحية العملية؟ هل يستطيع أى مجتمع أن يجمد التاريخ ويتشبث بفترة واحدة منه؟"

العجيب هنا أن المؤلف يقصد بالفعل أن الذين ينادون بالأصالة يريدون أن يرجعوا الزمن، بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة، إلى الوراء، تعالوا نقرأ ما يذكره حول عكس الأصالة وهو المعاصرة، فهو يتساءل (فى ذات الصفحة)" هل من الممكن أصلاً أن يكون المجتمع فى العصر ولا يكون فيه؟ أى أن ينعزل عنه طوعا؟"

وهو يقرر هنا أن الإنسان لا يستطيع أن يختار الأصالة أو المعاصرة، فهو معاصر سواء قَبِل أو لم يقبل، هذا من الناحية الزمنية والتقويمية التى يقصد بها أنه يستفيد من مخترعات العصر والمؤلف يتصور باختصار أن هناك دعاة الأصالة

الذين يريدون أن يعيشوا فى الماضى ولا يعرفون شيئا عن الحاضر، وهذا أمر مستحيل من وجهة نظره إذ لا اختيار للإنسان فى ذلك، كما سبق. وأقول أين هم هؤلاء وهؤلاء؟ إنهم لا يوجدون سوى فى خيال المؤلف، ولا أجد تفسيرا لضرورة ذكر المؤلف لهذه التقسيمات والتصورات التى لا توجد أصلاً، وإذا جاء بعد ذلك بتفسير آخر أى الأصالة بمعنى الاستفادة من التراث والمعاصرة هى الاستفادة من العصر كان هذا القول بديهى معروف للجميع، ولم يأت المؤلف هنا بأى شىء جديد. والغريب أنه يعترف بأنه أتى باتهام ظالم تجاه دعاة الأصالة، فهو يقول (فى صفحة ٢٦-٢٧): الواقع أن هذا الاتهام هو - فى جانب منه على الأقل - اتهام ظالم، ذلك أن للمشكلة وجها آخر هو الذى جعل مفكرينا يأخذون بديلى الأصالة والمعاصرة بكل هذه الجدية ويرون فيهما اختيارا حقيقيا وممكنا... فأنت حين تتحدث عن أصالة مجتمع ما لا تعنى الرجوع ألى أصل هذا المجتمع فحسب بل تعنى أيضًا العودة إلى ما هو أصيل فى تاريخه وفى أعماق شخصيته المعنوية... وهكذا يمكن أيضًا أن تشير (الأصالة) إلى معنى تقويمى وهو البحث عما هو أصيل.."

وتنطبق هذه الازدواجية نفسها على معنى المعاصرة"... لا نقصد بذلك الدعوة إلى أن نعيش فى الفترة الزمنية الحاضرة فحسب، بل تعنى متابعة أفضل ما فى هذه الفترة الحاضرة وأكثره تقدما".

والآن يحق لى أن أسأل المؤلف عن السبب الذى جعله يذكر هذه التصورات التى لا أساس لها فى الواقع والتى وصفها هو بأنها اتهام ظالم، أقول أن ذكره لهذه التصورات دليل على بلبلة فكرية وقع فيها ثم استدركها بعد ذلك وأعترف بظلمه وصححه، وهو فى تصحيحه لم يأت بشىء جديد وإنما كرر ما يعرفه عامة الناس من معنى الأصالة والمعاصرة. ثم أسأله أيضاً ما هو المانع أن يكون الإنسان أصيلاً ومعاصراً فى ذات الوقت حسب تصور المؤلف التقويمى الذى صحح به تلك البلبلة والتخبط؟

ولكن المؤلف يتصور أن المدلول الزمنى الأصالة والمعاصرة شىء رهيب متداخل فهو يبحث عن بديل لتلك المصطلحات فيأتى بالاتباع أو الإبداع معتقداً أن هذه الصيغة تخلصه من هذه الالتباسات، كما يذكر فى صفحة ٢٧ ثم يتساءل (فى

صفحة ٢٨) هل نظل إلى الأبد مقلدين محاكين، نساير الآخرين ونمسك بذيل تطور لم نصنعه، أم نصبح مبدعين نبتكر حلولنا الخاصة، فنقف نداً للآخرين بأفكارنا الخلاقة!".

وأسأل المؤلف هل هذا سؤال تصعب الإجابة عليه؟ أستطيع أن أُطمئن المؤلف بأن ينضم كل المثقفين المسلمين إلى المجموعة الثانية المبدعة، وخاصة عندما يكون التركيز على الحلول الخاصة بنا والناتجة عن أفكارنا، ولكن من أين لنا بهذه الحلول الخاصة، والأفكار الخلاقة التى نقف بها نداً للآخرين إن لم تكن مستندة إلى فكرنا الأصيل، ونابعة من شخصيتنا المعنوية المستقلة، تستفيد فى ذلك بكل فكر صالح موجود فى تراثنا أو موجود عند غيرنا ويصلح لنا؟ وإذا كان الحديث هنا عن اختيار الصالح ونبذ الطالح، فما هو المقياس أو المعيار الذى نختبر به ونميز به بين الصالح والطالح حتى لا نكون مجرد مقلدين محاكين؟، ليس إلا التراث الأصيل الذى نبع من روحنا وعبر عن وجداننا. وكلمة التراث المقصودة هنا، كما هو معروف ما خلفه السلف الصالح، وهم بشر اجتهدوا فى ظروف معينة فجاءت اجتهاداتهم مناسبة لهذه الظروف، وقد تناسب أولا تناسب الظروف الأخرى المتطورة، وهذا أمر متفق عليه، إلا أن التراث ليس فقط مجرد حلول لمشكلات طارئة محدودة بزمان ومكان مضيا، وبل تحتوى على منهج وإطار وتصور عام أو كلى بالمعنى الفلسفى لكلمة "كُلِّى". وهذا الكُلى يحمل صفات عامة تشترك فيها كل أفراد جماعة هذا الكل على اختلافهم فى صفات أخرى تميز الواحد منهم عن الآخر هذا التصور "الكلى" الموجود فى تراثنا هو الذى نحتاج إليه وهو المعيار الذى نحتار على هديه الصالح، وننبذ الطالح. هذا المقياس هو مادة الأصالة التى تصبغ كل ما نأخذه عن الغير بعد اختباره بصبغة أصيلة، وتصهره فى بوتقتها ويصبح جزءا منها. فكما تتغير أفراد الإنسان فتأتى وتنتهى، رغم أن الإنسان الكلى لا ينتهى، على هذه الأرض فإن التراث فى إطاره الكلى باقى، وتفصيلاته أى أفراده يمكن أن تظل ويمكن أن تزول، يمكن أن تصلح أو لا تصلح فى وقت معين ومكان معين. وأعتقد أن فؤاد زكريا لا يختلف معى فى هذا التصور للتراث. والحقيقة أن المعنى الكلى للتراث قد سمح لأفراده أن تطوره إلى حيث شاءت، وانتهت بزوال صلاحيتها، وجاءت غيرها وهكذا، ولم يمنع ثبات المعنى الكلى للتراث من حدوث التغيير فى مفرداته فى حركة متناسبة مع التاريخ والظروف المتغيرة.

ثم أسأل المؤلف أين هو هذا "الباحث الإسلامى الذى لا يجد حلاً لمشاكلنا الحاضرة إلا فى كتب السلف الصالح (صفحة ٢٨)؟ إن كتب السلف، باتفاق الجميع، لا تحتوى على حلول جاهزة نهائية لمشكلات هذا العصر، ولكن هناك شئ يسمى القياس فإن جدت حاجة ووجد الحل من الغير قاسة بما كان يفعله السلف مع مراعاة تغير الظروف، فإذا وجد هناك حلا صالحا للحاضر أخذ الحل الأصيل وفضله على المستورد، وأدخل عليه بعض التعديلات التى قد يقتضيها تغير الظروف بلا حرج. وإذا لم يجد شيئاً من التراث من هذا القبيل اعتمد على عقله ثم عرض ذلك على القرآن الكريم والسنة مرة أخرى. فإن لم يجد تحريما واضحاً أخذ بما عند الغير من خير فإن "الحكمة ضالة المؤمن أنَّا وجدها فهو أحق الناس بها"(٢٤٥) فهذا حديث نبوى مأخوذ به فى كتب السلف التى طالما افتُرى عليها واتهمت بالجمود. وإذا كان المؤلف يفهم معنى "المصالح المرسلة" كمصدر للتشريع أخذ به معظم الفقهاء المسلمين فضلاً عن الخليفة الثانى عمر بن الخطاب إتباعاً لمنهج القرآن والسنة، لساعده هذا الفهم على تصحيح تصوره الخاطئ للتراث ولكتب السلف، فإن كل ما كتبه بشر فيه صواب وفيه خطأ، وليس لكتاب صفة الكمال سوى القرآن والسنة. وهذه المصادر تأمرنا بالسير فى الأرض والنظر وتحصيل العلم والتمتع بما خلق الله وسخره لنا. قال رسول الكريم: "أنتم أعلم بأمور دنياكم" ويقول: "استفت قلبك وإن أفتوك"(٢٤٦) وأفتوك وأفتوك فهل هذا جمود؟

التعريب قديما وحديثاً:

فى صفحة ٣١ يقارن المؤلف بين التعريب قديماً وحديثاً، ويفرق بين هاتين الحركتين من حيث الظروف وطبيعة الثقافات التى أخذ عنها المسلمون، وهو محق فى عرضه وتنبيهاته فى هذا المجال، ويقرر أن النجاح الذى حالف حركة الترجمة الأولى لا يعنى أنه إذا قامت الآن حركة ترجمة مشابهة فإنها سوف تنال النجاح مثل سالفتها، وذلك لاختلاف طبيعة العلوم والمعارف التى تدخل الآن والتى تتسم بالقوة والتطور المستمر السريع على عكس تلك العلوم اليونانية التى كانت قد توقفت عند مستوى حد معين وسكنت عند ذلك.

أما بالنسبة للثقافة المتأثرة وهى الثقافة الإسلامية فكانت ثقافة فتية متوثبة توسعت كما وكيفا توسعا خاطفا بكل المقاييس، فإنها كانت هى الأقوى آنذاك ولذلك

نجحت فى اختيار ما يصلح وترك ما يضر ، أما الآن فإن ثقافتنا هى الضعيفة ولا تملك القوة التى تمكنها من الاختيار والاختبار.

ويكرر المؤلف ذات الموقف فى صفحة ٨٨ عند حديثه عن حركة الترجمة الأولى في إطار حديثه عن الأفكار المستوردة، يقول: "ولم يشعر العرب الأوائل بأية رهبة إزاء الأفكار المستوردة بل ركزوا جهودهم على اختبارها واستخلاص ما يصلح منها للادماج فى تراثهم".

وهنا أسأل المؤلف بماذا تسمى هذا الموقف العربى القديم من الفكر المستورد، هل هو أصالة أم معاصرة؟!

إلا أن فؤاد زكريا يذكر هذا القول ليدعو به إلى عدم الوقوف أمام الأفكار المستوردة، ويرى أن من يشيد بدور العربى فى تنوير أوربا لا يمكنه أن يقف أمام استيراد الأفكار، ويعتبره شيئا ضارا وإلا لأصاب أوربا الضرر بسبب استيرادها للفكر العربى. هنا يغيب عن فؤاد زكريا أن الاستيراد بمعنى التبنى الكامل والتمثل أو التبنى للأفكار المستوردة لم ولن يساعد المجتمع المتبنى لأفكار غيره، فلا المسلمون، تمثلوا وتبنوا كل ما استوردوه من اليونان وغيرهم، ولا الأوربيون تبنوا كل ما استوردوه من المسلمين وإلا لوجدت أوربا الآن كلها، أو معظمها على الأقل، مسلمة.

جاء فى صفحة ٦٧: "أثار العلم الغربى الحديث بوضوح كامل مشكلة سيطرت الإنسان على العالم من خلال التقنية، وهى مشكلة لم يكن يعرفها العلم اليونانى القديم الذى كان وفى أساسه استنباطاً عقلياً. ولقد كان من الطبيعى أن يقف العقل الإسلامى حائراً أمام تلك القوة الجديدة التى أكتسبها العلم(؟!!)والتى هى خليقة بأن تجعل من البشر،، (على حد تعبير الفيلسوف الفرنسى "ديكارت"، "سادة الطبيعة وملاكها، وكان لابد أن تثير التقنية المتمركزة حول الإنسان أمام الفكر الدينى الإسلامى مشكلات أساسية تتعلق بمركز الإنسان فى الكون والعلاقة بين الله والإنسان والعالم. وأن تؤدى هذه الاشكالات إلى مواقف قلقة متعارضة بالنسبة إلى هذه المشكلة".

ولى على هذا القول ملحوظتان مترابطتان.

الأولى : هى أن المؤلف يتحدث عن العقلية الإسلامية، ويستشهد فى أثناء ذلك بالفيلسوف الفرنسى ديكارت الذى تتلمذ على كتب الفيلسوف المسلم الإمام أبى حامد الغزالى فيستشهد به فى شيء كان الأولى أن يبحث عنه فى كتب المسلمين وأولها كتاب الله "القرآن الكريم". فليس "ديكارت" هو أول من قال عن البشر أنهم خليقون بأن يكونوا "سادة الطبيعة وملاكها" ولكنه القرآن الكريم، فلو قرأ فيلسوفنا الآيات الكريمة التى نزلت تؤكد تسخير الكون للإنسان مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ﴾ (الحج: ٦٥). وقوله تعالى : ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾ (لقمان : ٢٠/٣١) وقوله تعالى : ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (الجاثية ١٣/٤٥)، وقوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾(البقرة ٣٠/٢) ألا تكفى كل هذه الآيات الكريمة وأمثالها كثيرة فى القرآن الكريم لكى يقتنع المؤلف بأسبقية قول الله تعالى على قول ديكارت...؟!".

الثانية : وهى مترتبة على الأولى، كيف يصح أن يقف العقل المسلم حائرا أمام اكتشاف أن الإنسان مسيطر على الكون، إذا كان هذا الوضع هو الوضع الطبيعى بالنسبة للمسلم الذى يؤمن بأن الله سخر له هذا الكون بما فيه مما عرفه واكتشفه، وما لم يكتشفه بعد، وجعله خليفة أى المسيطر عليه؟!

لعل السبب فى سوء فهم مؤلفنا لهذا الموقف وادعائه هذه الحيرة للعقل المسلم هو اعتقاد خفى بأن كل معارف المسلمين أتت عن مصدر يونانى قديم وما يؤكد هذا الظن هو قوله فى ذات السياق بأن العلم اليونانى لم يكن يعرف هذه المشكلة.

وانتقل إلى الفقرة الثانية فى ذات الصفحة (٦٧) حيث يقول المؤلف: "كان العلم اليونانى نابعا من بيئة وثنية ومن ثم لم يكن يشكل تهديدا مباشرا للعقيدة الإسلامية (؟!) التى لم تجد فى وقت من الأوقات صعوبة فى محاربة الوثنية (؟!!) أما العلم الغربى الحديث فقد ظهر فى قلب الحضارة المسيحية، واصطبغ ايجابا أو سلبا بقيم هذه الحضارة ، فلم يكن من المستغرب أن يثير قدرا من الشك فى نفوس فئات معينة من المسلمين، وأسأل المؤلف:

١ـ هل صحيح أن الإسلام لم يجد صعوبة فى محاربة الوثنية؟

٢ـ هل صحيح أن العلم الغربى الحديث قد ظهر فى قلب الحضارة المسيحية وتأثر بها؟ أم أنه لم ينطلق ويتقدم إلا بعد أن نفض عنه كل سلطان وقيم للدين

المسيحى الذى لم يكن يعرفه سوى عن طريق الكنيسة؟

٣- هل صحيح أن سبب تشكك المسلمين فى العلوم الغربية الحديثة هو أنها ظهرت فى حضارة مسيحية؟ أم أن سبب هذا التشكك الذى يصل إلى الرفض أحياناً هو أن بعض هذا العلم أدى إلى فساد، وانحلال، وقلب للوضع الطبيعى، وأنه جعل من الإنسان عبدا للطبيعة التى يمثلها العلم الغربى الحديث بعد أن كان الإنسان سيد الطبيعة والعلم معا.

٤- ألا يجد المؤلف فيما ذكره فى ذات الصفحة من أضرار ومفاسد سببتها بعض فروع العلم، التى سبقت الإشارة إليها، سببا كافيا، لوقوف المسلمين ضد تبنى هذا العلم دون نقد واختبار؟

قرأت فى جريدة الشرق الأوسط نداءً من الشيخ صالح بن سعد اللحيدان - الأمين العام للبحث العلمى بوزارة العدل السعودية - يطالب فيه العلماء المسلمين بالتمكن من علوم العصر فيقول الشيخ اللحيدان: لكى يتمكن العالم المسلم من إثبات دوره فى الحياة فإنه لابد له من تكوين شخصية صادقة واعية ذات خلفية عالية متمكنة من العلوم المعاصرة... خاصة لعلوم هذا العصر النفسية والطبية الاختراعية والأدبية حتى يمكنه أن يمثل دور العالم المسلم...".[٢٤٧].

فما رأى مؤلفنا فى هذا النداء الذى أطلقه أحد كبار المسئولين على المستوى العلمى والسياسى فى بلد يتهم دائما بأقصى درجات التقليد؟!

المبحث الخامس

الغزو الفكرى :

ويتحدث المؤلف تحت عنوان "محاذير ومخاطر" (٨٩-٩١) عما نسميه بالغزو الفكرى أو " بالتغريب الثقافى الموجه ضد مجتمعاتنا عن طرق عديدة أهمها الإعلام. وجاء حديثه موفقا تماما معبرا عن وجهة نظر صحيحة يشاركه فيها كل مهتم فى هذا المجال.

فهو يقول فى هذا السياق : يتمثل هذا الخطر بوجه خاص فيما تنقله الوسائل الإعلامية الشعبية من أعال يفترض أنها فنية ولكنها مليئة بالأفكار والاتجاهات

الضارة التى يراد منها تحقيق أغراض مرسومة مقدماً... هذه الأعمال الإعلامية ذات القشرة الفنية الهشة التى تتغلغل فى كل بيت وتثبيت قيما غريبة غير مقبولة حتى بالنسبة إلى كثير من المجتمعات الصناعية المتقدمة والتى يحذّر من أخطارها المفكرون حتى فى بلادها المنتجة نفسها هى التى تشكل بالفعل فكرا مستوردا ينبغى أن نقف منه موقف الحذر الشديد".

إلا أنه، بعد أن يذكر وجهة نظره هذه التى يتفق فيها مع مفكرى المسلمين، يعود مرة أخرى إلى موقفه الأول ويحطّ من قدر الجهود التى يبذلها علماء المسلمين فى انتقاء ما يصلح ونبذ ما يضر، ويعتبر كل ذلك مضيعة للوقت وهبوطا بمستوى الجدال العلمى الناتج عن الاحتكاك الثقافى، ويقول: "أن المحافظين من المسلمين هم الذين انتصروا على العقلانيين، لأنهم أفلحوا فى الانحدار بالجدل الثقافى إلى مستوى مناقشة أسئلة أولية مثل: هلى نستخدم العقل أو لا نستخدمه؟. والحقيقة هى أن المؤلف هو الذى ينحدر بمستوى الجدل الثقافى بادعائه تناقضا بين الإسلام والعقل أو أن المسلمين يشككون فى جدوى استخدام العقل الذى جعله الله مناط التكليف.

ولا أملك فى هذا الموضع إلا أن أكرر سؤالا طرحته على المؤلف مرات وهو من هؤلاء المسلمون الذين يجادلون حول جدوى استخدام العقل؟ إن من يعطل العقل يبطل أهم أسس التشريع وهو التكليف، لأن العقل مناط التكليف وهذا ما لا يختلف عليه مسلمان على وجه الأرض، فمن أين لمؤلفنا بهذا الإدعاء؟ وتفسيرى لهذا الموقف سبق ذكره أيضًا، فإن المؤلف يخترع ميدانا للصراع ويتخيل فرسانا مدججين بالسلاح وهو الذى يحاربهم ويهزمهم تارة وينهزم كثيراً مفسرا هزيمته بأن أعداءه نجحوا فى اكتساب رضا جماهير الناس التى لا تعى ما تسمع وتصدق دون فهم!.

وهنا ينتهى الجزء الذى أختلف فيه مع المؤلف فى كل نقاطه تقريبا، أما الجزء اللاحق على هذا والذى حلل فيه المؤلف بعض التصورات السياسية والأخلاقية. وأهم عناوين مباحث هذا الجزء هى "أسطورتان عن الحاكم والأعوان". والإرهاب من زاوية عربية" (١٠٣ وما بعدها) فالحقيقة أنه تحليل دقيق ويتسم بالعمق. وقد أتفق أو اختلف معه فى بعض التفصيلات، ولكنه على وجه العموم أقرب إلى القبول منه إلى الرفض.

إيجابيات .. ولكن !

إن أهم ما استفدته من هذا الكاتب الذى أناقشه هنا هو ما جاء تحت عنوان "محاولة لفهم العقل العربى "والمؤلف يتعرض فى هذا المبحث لكتاب نشر فى نيورك عام ١٩٧٥م بعنوان "العقل العربى تحت الفحص"، ـ "الحاجة إلى الفهم" ـ المؤلف "جون لافين".

ويقول فؤاد زكريا فى تقويمه لهذا الكتاب .

"هذا العنوان الفرعى يعنى أن الكتاب موجه أساسا لقراء من غير العرب، ويهدف إلى مساعدة هؤلاء القراء على فهم العقل العربى على نحو أفضل، وسوف يتبين لنا أن المؤلف كان يرسم خطة متعمدة لها هدف عكسى تماماً، وأنه لم يترك فرصة للتشويه والتضليل إلا واستغلها إلى أقصى حد".

والحقيقة أن رأى المؤلف فى هذا الكتاب وفى مؤلفه "جون لافين" ينطبق فى منهجه على معظم ما يكتب عن العرب والمسلمين فى الغرب، فهم يبدأون بمدح للحضارة العربية والإسلامية وبيان فضلها على الغرب فيما مضى فيعطى القارئ انطباعا أنه موضوعى ومنصف، وبعد أن يطمئن المؤلف إلى أن ما قدمه للقارئ كافٍ لنيل ثقته يبث السموم والافتراءات التى تهدم ما قبلها وتمكن لما بعدها من أحكام ظالمة.

وجون لافين يعرض، بعد بيان فضل الحضارة العربية والإسلامية على الغرب صفات العرب، فأول صفة يتحدث عنها هى صفة "العنف" عند العرب، وضرب مثلاً لذلك بفرقة الحشاشين، وبالفظائع التى ارتكبها العرب مع الجنود الفرنسيين الذين وقعوا أسرى فى أيديهم فى شمال أفريقيا، وكذلك ما يدَّعيه من التعذيب الذى تعرض له الأسرى الإسرائليين على أيدى المصريين فى حرب أكتوبر ١٩٧٣م. وهو يستند فى ذلك كله إلى رواية طبيب كندى كان يعمل فى مستشفى تل أبيب. ويرد فؤاد زكريا على هذه الإدعاءات التى جاءت فى كتاب جون لافين، بأن الهدف من الاهتمام بطائفة هامشية مثل الحشاشين هو إيجاد رابطة بينهم وبين الفلسطينيين المعاصرين الذى لا يكُفُّ المؤلف جون لافين طوال كتابه عن تسميتهم بالإرهابيين"

وفى ذات الصفحة يواصل فؤاد زكريا رده على ما ورد فى كتاب جون لافين بخصوص تعذيب الفرنسيين على يد العرب بقوله، "فالعالم كله يعرف أن الاستعمار الفرنسى فى شمال أفريقيا قد ارتكب طوال أكثر من قرن وربع قرن من الفظائع مالا تقاس إلى جانبه أعمال عنف يقوم بها المحاربون. "وعن تعذيب الإسرائيليين على يد المصريين يرد فؤاد زكريا بقوله: "ويعرف العالم أن رجال الكومندوز الإسرائيليين فى غاراتهم على مواقع مصرية مختارة قبل عام ١٩٧٣م كان من نوع نادر المثال وأن التعذيب الإسرائيلى للمسجونيين السياسيين (ولا أقول لأسرى الحرب) حقيقة واقعة شهدت بها أكثر من هيئة دولية"

ولعله كان من الأفضل التنبيه إلى أن "جون لافين هو يهودى الأصل على أرجح الاحتمالات المبنية على اسم عائلة (لافين Lavin). وأن الإسرائيليين قتلوا آلاف الأسرى المصريين فى حرب ١٩٦٧ التى تقدر بعض الجهات الدولية عددهم خمسة آلاف أسير، حسبما ذكر فى صحفنا شبه الرسمية قبل فترة وجيزة.

ثم يعرج فؤاد زكريا إلى ذكر نماذج من العنف الذى مارسه الإنسان الأبيض ضد الزنوج فى أمريكا وأفريقيا، أو مع الجنس الأصفر فى فيتنام أو حتى مع نظيره الأبيض فى ألمانيا النازية.

ويصل فؤاد زكريا إلى نتائج أو نصائح يوجهها إلى كل عربى يحتك بالغرب والثقافة الغربية، " فهو يحذر من الإفراط فى الثقة التى يوليها العرب إلى الباحث الغربى انطلاقا من أن الباحث الغربى يلتزم بالموضوعية فى كل بحثه. هذه من وجهة نظر المؤلف، ومن وجهة نظرى أيضاً، قضية هامة جداً ينبغى التركيز عليها. ويذكر المؤلف (فؤاد زكريا) بعض الادعاءات الغربية ويرد عليها باختصار فيقول : "فهو (الباحث الغربى) مثلا عندما يصف العرب بالكذب ينسى أن مجموعة أحاديث السياسيين فى بلاده ووعود المرشحين فى انتخابات أعرق البلاد "الديموقراطية" تشكل نموذجا للكذب يندر أن يجد له نظير. وحين يتحدث عن خطورة العربى على النساء الأجنبيات، يغفل الحقائق التى يعرفها الجميع عن المجتمعات الغربية والأمريكية بوجه خاص.. وينسى أن الأجنبيات هن أول من يعترفن بأن الإحساس بالأمان يزيد فى المجتمعات العربية عنه فى المجتمعات الأجنبية بكثير... وحين يعلل ذلك بأن اندماجه (العربى) فى الأسرة يقضى على

استقلاله الشخصى، ينسى أن الاستقلال المفرط والمبكر عن الأسرة قد خلق للإنسان الغربى مشكلات اجتماعية ونفسية هائلة يشكو منها كل باحث منصف فى هذه البلاد، وأن التماسك والتفاعل العائلى فى المجتمعات العربية من أبرز السمات التى يتحسر عليها زوار هذه المجتمعات من الأجانب". (ص١١٩-١٢٠).

ولعل (فؤاد زكريا) قد نسى ما قاله فى هذا الصدد تحت عنوان "مرض عربى اسمه الطاعة (صفحة ٧٧-٨٣) حيث هاجم الطاعة بين بعض أفراد الأسرة. ومهما كان رد المؤلف على هذا التناقض الذى تكرر أكثر من مرة، وسبقت الإشارة إليه بأن يقصد رفض الطاعة العمياء ولا يرفض الاعتدال فى الطاعة، فإن هذا التناقض واضح فى حديثه المهذب عن أضرار الطاعة التى يطلبها المجتمع الإسلامى من الابن تجاه والده، ومن الزوجة تجاه زوجها، ومن الفرد تجاه ولى الأمر (بين المحكوم والحاكم)، فإنه لم يوضح لنا نوعية ولا درجة الطاعة التى يجب أن نطلبها من أفراد المجتمع حتى لا يتفكك وتتناثر حباته، إلا أن حديثه فى ذلك المبحث جاء ضد الطاعة على وجه العموم، ودعوة غير مباشرة إلى التمرد على هذا المبدأ، لأنه من وجهة نظره هو السبب فى التخلف وعدم اللحاق بركب التقدم. ثم يفاجئنا فى صفحة ١٢٠ بالثناء على التماسك العائلى والتكامل الاجتماعى الذى لا يمكن تصوره دون علاقة طاعة بعض أفراد المجتمع للبعض الآخر، هذه الطاعة التى لا تلغى المسئولية واستقلال الشخصية التى عبر عنها رسولنا الكريم - صلى الله عليه وسلم - بقوله "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"[٢٤٨].

يَخْلُصُ فؤاد زكريا إلى أن قطع الجسور مع الغرب تماما هو خطأ يوازى خطأ الثقة العمياء فى كل ما يكتبون أو يقولون (ص١٢٢)، وهذا رأى صائب أشاركه فيه، ولا أظن أن واحداً من المفكرين المسلمين يختلف معنا فى ذلك. ولقد نبه المؤلف فى نهاية هذا الفصل إلى شىء هام أرى من الفائدة ذكره هنا لمن لم يقرأ كتابه، وقد ذكر هذا فى معرض حديثه عن المغتربين، وتقسيمهم إلى فئات مختلفة الموقف من موطنهم الأصلى وموطنهم الجديد ، فهم بين جاحد للأول، ذائب فى الثانى، وبين متمسك بالأول رافض للثانى. ونبه بعد ذلك إلى أن هناك نوعا من المغتربين هو أشد خطورة على مجتمعه الأصلى، فيقول: "ولكن الأخطر من هذا هى تلك الحالات التى يقوم فيها المغترب بتمثيل دور الولاء لوطنه الأصلى بعد أن

يكون البلد الجديد قد طلب منه تمثيل هذا الدور من أجل مصالحة الخاصة، وربما رسم البلد الجديد خطة متعمدة تعمل فيها أجهزة الإعلام على تضخيم دور هذا المغترب وتصديره بأنه عالم فذ من نوع نادر، ثم تعيد تصديره إلى البلد الأصلى، أو توثيق روابطه بها، حتى يكتسب ثقة مواطنيه المطلقة على حين يكون هدفه الحقيقى هو خدمة مصالح مجتمعه الجديد".

ويحذرنا المؤلف أيضاً من المبالغة فى التشاؤم وسوء الظن بكل مغترب كما يحذر من الإفراط فى الثقة فى كل مغترب واعتباره رصيد لوطنه الأصلى، وهو محق فى هذا التنبيه والتحذير، فالأمثلة على هذا النوع كثيرة للأسف الشديد ولا تزال تلقى من الجهات الرسمية أكثر مما تستحق من التقدير. وتجتهد بعض الجهات الرسمية وغير الرسمية التى تدعو بعض هؤلاء العلماء العرب المغتربين، وكذلك بعض المستشرقين فى أن تحجب عنهم من يمكنه مناقشتهم والرد عليهم ووضع قوله فى مكانه الصحيح ممن يعرفون لغتهم وأساليبهم من مغتربين عادوا إلى أوطانهم وودُّوا لو أعطوا أكثر مما يطلب منهم، وخاصة فى مجال الرد على مثل هذه الفئة المحسوبة على الإسلام من بنية أو ممن يهتمون بأموره من غير المسلمين. وهذا الموقف لتلك المؤسسات يثير العجب ويستحق التدبر من القائمين عليها أو المهتمين بنشاطها.

أما الفصل الثالث من هذا الكتاب فهو عرض لتاريخ وحياة حقل من حقول تجارب العالم كما يقول المؤلف وهو أمريكا، فهو حديث مبنى على معرفة تاريخيه أكاديمية إلى جانب تجارب شخصية للمؤلف كما ذكر فى مقدمة هذا الفصل. وقد جاء حديثه فى هذا الفصل أيضًا موفقا فى تصوير الواقع المعاش، وتوضيح شخصية الإنسان الأمريكى، والعوامل التى أدت اكتسابه لهذه الصفات، والجهات التى توجهه هذه الوجهة ومدى صحة وخطأ فلسفة الحياة الأمريكية التى وصفها بأنها تقوم على الاستهلاك المفرط وأوضح المؤلف أن السياسة الإعلامية فى هذا البلد هى التى جعلت من الإنسان الأمريكى مجرد إنسان مستهلك يجرى وراء كل جديد (تغير الموديلات) وما تودى إليه هذه الصفة من حب التغيير السريع من إحساس مفرط بالزمن، فانحسرت القيم المعنوية لحساب القيم الاستهلاكية (المادية)، وتحولت الناس والأشياء إلى أرقام وإحصاءات. ويصل المؤلف إلى القول بأن

أمريكا تعيش المتناقضات كلها، ولا ينزعج الفرد الأمريكى من هذه المتناقضات بل يعدها دليلا على خصب حياته وتنوعها.

ويصل فؤاد زكريا بعد ذلك إلى الحديث عن صراع الإيديولوجيا(ص١٥٨) ويخلص فيه إلى أن المعسكر الرأسمالى الذى استطاع أن ينتصر فى التقنية لا يكتفى بهذا الانتصار التقنى ولكن يتجاوز ذلك إلى محاولة استئصال الأفكار المضادة (ص١٦٠) فيقول : "وعلى هذا النحو تكون حرب الكواكب فى نظر أنصارها هى الحل الجذرى للصراع الأيديولوجي بين معسكر رأسمالى ومعسكر اشتراكى مثير للمتاعب. فبدلا من استمرار هذا الصراع بما فيه من مد وجذر وانتصارات، وهزائم يأتى هذا الحل المثالى لكى يمحو العدو من الوجود ومعه أيديولوجيته المشاغبة لكى يستقر الأمر فى نهاية المطاف للمعسكر الذى تحقق له أيديولوجيته الرأسمالية تفوقا تقنيا كاسحا.

ومن يتأمل هذا القول يرى فيه أولاً تنبوءاً صادقاً بما حدث بالفعل مع بداية التسعينات من القرن العشرين. وثانياً تأكيداً لما قدمناه عن اتجاه فؤاد زكريا اليسارى فهو هنا يتحدث فى هذا المجتمع الأمريكى عن مساوئ فقط، ويتهمه بالمادية وبالقضاء على كل فكر مضاد، بالإضافة إلى الفردية والاستهلاكية وكل ما يجده القارئ تفصيلا فى هذا الفصل الأخير من الكتاب.

ولنا وقفة هنا مع المؤلف لنسأله عن المجتمع الاشتراكى، لماذا لم يعرض لنا نموذجا من هذه المجتمعات الاشتراكية ويصف لنا الحياة الاجتماعية فيها وموقف الحكام من الفكر المضاد على المستوى السياسى والمستوى الشخصى؟ فعلى المستوى السياسى كنت انتظر منه أن يفسر ما يفعله الاتحاد السوفيتى، فى أفغانستان على سبيل المثال والآن فى جمهورية الشيشان والأمثلة الأخرى كثيرة؟ وعلى المستوى الفردى ماذا فعلت الحكومة السوفيتية مع مفكر مثل "زخاروف"؟ للمؤلف طبعا أن يأتى بتفسيراته وتبريراته بأن زخاروف خائن وله علاقات بالمخابرات الأمريكية والغرب بشكل عام فهذه هى الحجج الواهية التى يأتى بها كل من لا يجد مبررا لتصرفات ظالمة، فكم من الثورات والانتفاضات والأفكار المضادة لمظاهر الظلم الاجتماعى والسياسى واتهمت كلها ولا تزال متهمة بأنها لها علاقة بهذه الدولة الأجنبية أو تلك.

والسؤال الآخر، أليست الحياة فى المجتمع الاشتراكى مبنية أصلاً على فكر مادى بحث (الماركسية) ولا تعترف بغير المادية أصلا، وهدفا وتبريرا لكل التغيرات الاجتماعية والفردية؟

الغريب أن ما يتهم به المؤلف المجتمع الرأسمالى كان متوفراً وبدرجة لعلها أقصى وأقسى فى المجتمع الاشتراكى. وما يأخذه المؤلف على مؤلف كتاب "العقل العربى تحت الفحص" (جون لافين) له ما يبرره لأنه يتحدث عن مجتمع غير مجتمعه، لا يعرفه جيداً،رغم ادعائه بأنه خبير فى شئون الشرق الأوسط، كما ذكر فؤاد زكريا فى هذا الموضوع، فإن خطأ فؤاد زكريا لا مبرر له، لأنه مفكر عربى، اللهم إلا إذا كان ما يفعل، كما يبدو من موقفه تجاه الإسلام والتراث، هو إدخال لنفسه فى مجال غريب عنه بترديد ما قاله علي عبدالرازق، وطه حسين.

وقبل أن أختتم ردّى على "خطاب" فؤاد زكريا أود أن أنبه إلى شىء هام وهو أن من يدافع عن الإسلام وخاصة فى موقفه من العلم لا يقصد بذلك أن المجتمع الإسلامى فى وضعه اليوم هو مجتمع مثالى، وينبغى الحفاظ على واقعه المعاصر، وهو كذلك لا ينفى عن المجتمع الإسلامى وجود طوائف أو أفراد متطرفه يمكن أن ينطبق عليها قول المؤلف، إلا أن ذلك لا يمكن أن يعتبر السمة الرئيسية للمجتمع، ولا تعبيراً صادقاً عن موقف الإسلام الأصيل.

وبعد، فهذه دراسة موجزة حول فكر مفكر يمثل جيلا من مفكرينا المتغربين بدأ فى الانقراض، ولم تكن هذه الدراسة مجرد رد على ما جاء فى كتاب صغير الحجم عظيم الخطر، بقدر كونها محاولة لإيضاح ما تضمنه فكر هذا المفكر الذى كان أستاذاً لى فى بداية دراستى الجامعية عام ١٩٦٣ ولازلت أتابع تطوره الفكرى عن طريق كتاباته، وأحاديثه. وقد اجتهدت فى الرد على أهم ما جاء فى هذا الكتاب مع الإشارة إلى أصول بعض هذه الأفكار فى مؤلفاته الأخرى أو مؤلفات سلفه فى هذا الاتجاه.

خلاصة الباب:

إن ظهور مدرسة الشكاك بعد وصول العقلانية اليونانية إلى أقصى حدودها، لدليل على قصور هذا العقل البشرى وتواضع قدراته وتناقض أحكامه وقابليته للتأثر بالمؤثرات الاجتماعية والفردية.

وربما يعترض على هذا القول بأن الإسلام -أيضًا- قد عرف الاختلاف والتناقض فى الآراء وخاصة فيما يتعلق بتفسير القرآن، فيه أنواع كثيرة من التفاسير، أشهر التفسير بالمأثور أو المنقول الذى يعتمد ظاهر الآية القرآنية والتفسير بالرأى أو المعقول الذى يبحث -أحيانًا- عن معان أخرى وراء ظاهر الآية ويعمل العقل فى شتى جوانبها واحتمالات معانيها، وكذلك اختلاف الفقهاء أى المذاهب الفقهية فى بعض الأحكام.

إن هذا الاعتراض فى غير محله لأنه :

أولاً : يضع القرآن والسنة فى نفس موضع العقل البشرى ونتائجه، وقد سبق الحديث عن ذلك.

ثانيًا : إننا إذا قارنا الاختلاف فى التفسير والفقه مع اختلاف المذاهب الفلسفية لوجدنا أن أظهر أوجه الاختلاف يكمن فى طبيعة مجال الاختلاف؛ لأن الاختلاف بين المفسرين أو بين الفقهاء ليس اختلافا فى الأصول بل فى الفروع، وأما فى الفلسفة فهو اختلاف فى الأصل والفرع.

ثالثًا : إن الاختلاف بين المذاهب الفقهية أو مذاهب التفسير لم يصل إلى حد إبطال بعضه للآخر، بل يوضح كل مذهب جانبًا معينًا من المسألة بطريقة معينة قد تختلف عن قريناتها عند الآخرين مع الاعتراف بإمكان صحة الرأى الآخر، بينما نجد فى الفلسفة اختلاف المذاهب يعنى أن كل مذهب يدعى لنفسه وحده الصحة، وينفى تلك الصحة عن المذاهب الأخرى كليةً. والسبب فى هذا الفرق بين الاختلاف الشرعى والاختلاف الفلسفى، هو أن الأول ينطلق من مبدأ أصيل وهو أن لكل مجتهد نصيب، وأن فوق كل ذى علم عليم، وهذا المبدأ يجعل القطع بصحة رأى وتكذيب رأى آخر فى محيط الفكر الإسلامى الصحيح أمرا مستحيلاً؛ لأن كل مفكر يعرف أنه غير قادر على الوصول إلى الحقيقة المطلقة التى هى فقط فى علم الله، وهذا يجعله يفترض الخطأ

فى قوله، ويحتمل الصحة فى قول الآخر، وحسب كل منهم أنه اجتهد قدر استطاعته، وهو مثاب على هذا الاجتهاد سواء أخطأ أو أصاب. بينما نجد الفيلسوف يعتمد على عقله فقط ويعتبره آله الفكر التى تصل إلى الحدود النهائية للأشياء إذا استعملها الإنسان الاستعمال الصحيح، وكل فيلسوف ينطلق من اعتقاده فى نفسه أنه استعمل هذه الآلة الفكرية أفضل استعمال فتكون نتائجه بذلك أفضل النتائج، كما يتصور، وكذلك غيره ينطلق من ذات المبدأ فيكون الاختلاف مع الآخر معناه تكذيب الآخر.

ودارس الفلسفة يعرف أن الفلاسفة جميعا لم تجمع على صلاحية أدوات العلم الأساسية للتحصيل وهى العقل والتجربة، فنرى العقلانيين يرفضون الاعتماد على التجربة والإدراك الحسى، وترى التجريبيين يرفضون الاعتماد على العقل فى تحصيل العلم، وترى الشكاك يرفضون هذا وذاك، ويقررون أن الإنسان بعقله وحسه غير قادر على تحصيل حقيقة ما مهما بلغت من الصغر.. فلا العقلانيين ولا التجريبيين الوضعيين ولا الشكاك يكرّمون الإنسان وقدراته حق قدرها.

لابد إذن من منهج شامل متكامل متوازن يعترف للإنسان بمكانته الكريمة فى هذا العالم، ويحفظ التوازن بين قدراته المختلفة التى خُلق بها، فلا العقل وحده ولا الحس وحده ولا الحدس وحده، ولا الشك فى كل شئ لا هذا ولا ذاك، ولكن الجميع.. كل هذه الآلات تعمل متناسقة فى نظام بديع لا يقدر عليه سوى خالق الإنسان والطبيعة وملكات الإدراك والفكر.

فالعقل يثمر العلم، والعلم يبنى الحضارات. فالعقل هو الأساس والعلم هو القوائم، والحضارة هى البناء. وأقوى الأبنية هو الذى تأسس على أرض ثابتة تضمن ثبات الأساس والقوائم والبناء.

كانت هذه بعض أوجه التغرِيب أو التغرُب الفكرى الذى أصاب بعض الصفوة من مفكرينا المسلمين تجلت فى مفردات خطابهم الفكرى المعاصر. ولم تقتصر آثار رحلة العودة من الغرب إلى الشرق على فكر الصفوة، بل تخطتهم إلى العامة فأصابت كثيراً من مجالات حياتهم فى مقتل. فقد تبع التغريب الفكرى تغريب ثقافى فى شمل المجتمع بأسره مع تفاوت فى الدرجات والآثار هى موضوع الباب الرابع "الخلفية الثقافية للخطاب الفلسفى المعاصر".

الباب الرابع

◙◙ من الغرب إلى الشرق (عود على بدء)

الخلفية الثقافية للخطاب الفلسفي المعاصر


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول

التغريب الثقافى (أطواره، وآثاره)

مدخل :

التغريب فى اللغة هو النزوح عن الوطن والإمعان فى البلاد كما جاء فى القاموس المحيط، أو هو النفى عن البلد والإبعاد عنها، وأصله غرب. يقال غربت الشمس غروبا بعدت وتوارت، وغرب الشخص ابتعد عن وطنه فهو غريب، وغرّبته أنا تغريبا. وقد يكون غرب لازما كما يقال غرب فلان عن بلده تغريبا، كما جاء فى "لسان العرب" "والمصباح المنير" مادة "غرب" أما فى الإصطلاح فلا يخرج معناه عن المعنى اللغوى، فالتغريب يكون عقوبة فى حد الزنى وحد الحرابة، كما يكون تعزيرا كما جاء فى الموسوعة الفقهية[٢٤٩].

على ضوء هذا التعريف اللغوى الاصطلاحى يمكننا أن نعرف مصطلح "التعريف الثقافى" بأنه وقوع ثقافة مجتمع ما تحت تأثير ثقافة غريبة أقوى منها عن طريق الاحتكاك الثقافى غير المتوازن بهدف إبعاد هذه الثقافة عن جذورها وتغيير أهم معالمها فتصبح غريبة عن أصولها الاجتماعية التى نشأت وتكونت فيها وميزت مجتمعها عن المجتمعات الأخرى، أو هو محاولة لإبعاد المجتمع عن ثقافته الأصلية وإرغامه بطريق غير مباشرة على قبول ثقافة غريبة عنه.

ويختلف التغريب الثقافى عن الغزو الفكرى فى أمور أهمها أن التغريب الثقافى يستهدف جميع أفراد المجتمع بمختلف طبقاته الاجتماعية ومستوياته الثقافية، وأنماطه الحياتية، أى العادات والتقاليد والسلوك، بينما الغزو الفكرى يستهدف طبقة اجتماعية معينة وهى طبقة المثقفين، وإن كان الهدف النهائى للغزو الفكرى هو الوصول إلى التغريب الثقافى لجميع أفراد المجتمع. إلا أن خطورة التغريب الثقافى تكمن فى أنه يصل مباشرة إلى ضحاياه الذين لا يستطيعون الاختيار والانتقاء، بينما ضحايا الغزو الفكرى عادة ما يكونون ممن يستطيعون ذلك بحكم كونهم من المثقفين الذين اعتادوا الاحتكاك بأكثر من ثقافة أو اتجاه فكرى، وتعلموا المقارنة

بينها، والتمييز فيها بين الصالح والطالح. وجدير بالذكر أن كثيرًا من المفكرين العرب المشهورين أمثال: زكى نجيب محمود، وفؤاد زكريا ونجيب محفوظ ومحمد أركون وغيرهم فى البلاد العربية الأخرى يرفضون اعتبار ما تتعرض إليه المجتمعات العربية حاليًا، غزوا فكريًا أو تغريبًا ثقافيًا بل هو فى نظرهم مجرد احتكاك ثقافى يحدث على مر الزمان بين الثقافات، وهو أمر طبيعى وضرورى لإثراء الثقافات عن طريق الاقتباس من الثقافات الأخرى(٢٥٠). والفارق كبير بين التغريب الثقافى والاحتكاك الثقافى، فبينما يكون التغريب الثقافى عملاً مقصودًا صادرا من ثقافة قوية ضد ثقافة ضعيفة، فإن الاحتكاك الثقافى عادة ما يكون بين ثقافتين متعادلتين تقريبًا من حيث القوة مختلفتين فى المضمون، حتى وإن كانتا مختلفتين من حيث القوة إلا أن الاحتكاك الثقافى المستمر لا يمكن أن يفرض من إحداهما على الأخرى بأى شكل من أشكال الفرض ولا يكون مقصوداً أصلاً بل يحدث تلقائياً أو برغبة وجهد من الثقافة الأضعف. والاحتكاك الثقافى بهذا المفهوم يؤدى بالفعل عادة إلى إثراء كلتا الثقافتين طرفى الاحتكاك. فالثقافة التى تؤثر أو تتأثر من مركز قوة هى ثقافة حية لأن التأثر دليل على حيويتها والتأثير دليل على قوتها. وقد يكون التأثر بالثقافة الغربية مرغوبا فيه فيسعى المجتمع المتأثر إلى مجال الثقافة الأخرى فينتقى منها ما يحتاجه ويظن فيه الخير لنفسه، مثلما حدث عندما سعى المسلمون إلى ترجمة ما وصل إليهم من الثقافات اليونانية والفارسية والهندية فى القرن الثانى الهجرى وما بعده، وكذلك ما فعله الغرب النصرانى فى العصور الوسطى بترجمته للفكر الإسلامى عقيدة وفكرًا. ولكن التأثر بالثقافة الأخرى قد يفرض على مجتمع ما بالقوة أو بوسائل سلمية غير مباشرة، ومثال فرض الثقافة بالقوة ما حدث فى عهود الاحتلال العسكرى الأجنبى لمعظم البلاد الإسلامية، وخاصة فى بلاد المغرب العربى (تونس والجزائر والمغرب). أما وسائل فرض الثقافية الغربية السلمية مثل: الترغيب والترهيب والتشجيع للبعثات العلمية وكذلك بالسيطرة على وسائل الإعلام المختلفة التى تعد من أخطر وسائل التغريب الثقافى وأبعدها أثرا وأقلها تكلفة كما هو الحال فى جميع المجتمعات الإسلامية مع اختلاف ضئيل فى درجة مقاومتها من جانب الهيئات القائمة على الإعلام فى بلادنا.

والتغريب المفروض على مجتمع ما عادة ما يكون ضارا بمصالح هذا المجتمع، لأنه يفرض من جهات لها مصلحة فى خلع هذا المجتمع من ثقافته

الأصلية، وتسخيره لخدمة أهداف المجتمع صاحب الثقافة الأقوى، وعادة ما يكون هذا التغريب المفروض تغريبا كلياً يشمل جميع مجالات الحياة الاجتماعية. أما التغريب غير المفروض والذى هو أقرب إلى الاحتكاك المقصود فهو عادة ما يكون لمصلحة المجتمع الساعى لإثراء ثقافته بما فى الثقافات الأخرى من عناصر إيجابية، وهو تأثر جزئى يتصل ببعض مجالات الحياة يهدف إلى إصلاحها، وليس تغريبا كليا يشمل جميع مجالات الحياة العلمية والفكرية بهدف تخريبها، وبالتالى فأنا أرجح إطلاق اصطلاح: "التخريب الثقافى "بدلا من" التغريب الثقافى "الكلى المفروض".

إننى أرى وجوب وقفة تدبر أمام هذه المصطلحات التى تملؤ أعمالنا الفكرية المرئية والمسموعة والمكتوبة، ولا أريدها وقفة تأمل ونظر فى تعريف هذا المصطلح أو ذلك فحسب، بل أريدها وقفة تأمل فى المدلول الواقعى لهذه المصطلحات، فنطرح هذا السؤال: هل ما نعيشه اليوم فى مجتمعاتنا الإسلامية من أنماط للسلوك والتفكير الغربيين هو نتجية لـ "غزو فكرى" أم "تخريب ثقافى" أى أنه نتيجة أمور فرضت علينا من الخارج أم أنها نتيجة لتخريب ثقافى شاركنا نحن فيه بدور رئيسى فعال؟ إن تحفظاتى حول استخدام مصطلح الغزو الفكرى تعود إلى قناعتى التامة بأن ما نعيشه اليوم ليس نتيجة غزو من الخارج بقدر ما هو نتيجة لتخريب داخلى منه المقصود ومنه غير المقصود، بمعنى أن من قاموا به وساعدوا عليه لم يدركوا الآثار الوخيمة التى يمكن أن ينتجها اعتمادهم على الفكر الغريب، ومحاولة نشره. أما التخريب المقصود، فهو غنى عن التعريف.

إننا إذا نظرنا إلى هذا الأمر نظرة واقعية هادئة فسوف نجد أن الذين أدخلوا الفكر الغريب والثقافة الغربية إلى مجتمعاتنا هم فقط أبناء هذا المجتمع الإسلامى. فهم الذين يخططون لبرامج وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمكتوبة، وهم الذين يبحثون عن المادة الإعلامية التى يملئون بها برامجهم، أو صحفهم، وهم الذين أتوا لنا بأفلام الكرتون والإعلانات التجارية والأفلام الأجنبية، والمسلسلات العربية التى تعكس سلوكا وفكرا غريبا إلا ما ندر، وهم الذين وضعوا لنا الموسيقى الأجنبية التى تصاحب الاستقبالات الرسمية وبعض برامج الأطفال. ولا أظن أن هذه الأمور قد فرضت علينا فرضا بل نحن الذين نسعى إلى شرائها أو إلى الحصول عليها بلا

مقابل لأننا نريد أن نحشوا وسائل إعلامنا بأى شىء مظهره حضارى وباطنه تخريبى، وحرصنا على استجلاب محتوى أفكارنا وإعلامنا هو نتيجة منطقية لعدم قدرتنا على الإبداع فى هذه المجالات وهروبنا من هذا الواقع برياء أنفسنا بدلا من الوقوف بأمانة أمام واقعنا والاعتراف به والبحث الجاد عن مخرج منه إلى مستقبل أفضل تكون لَبنات أساسه أصيلة تثبت وتؤكد هوُيتنا الثقافية التى تبقى متميزة عن الثقافات الأخرى رغم أحتكاكها وتأثرها بها.

فهل يحق لنا بعد ذلك أن نسمى حصاد تقاعسنا وسلبيتنا غزوا فكريا أو تغريبا ثقافيا؟!

مفهوم الثقافة :

لعله من الضرورى قبل الخوض فى الحديث عن التغريب الثقافى بالتفصيل، أن أعود إلى محاولة تعريف مصطلح الثقافة على ضوء ما نشر فى هذا المجال من جهود محمودة لعلماء متخصصين فى مجال الثقافة، ثم أحاول إلقاء الضوء على بعض أسباب غموض هذا المصطلح منسوبا إلى الإسلام أعنى مصطلح" الثقافة الإسلامية". معتذرًا عما قد يتكرر ذكره هنا ويصعب حذفه دون المساس بالسياق، وحسبى أن استخلص تعريفا مختصرا وجامعا لمعظم التعريفات الموجودة فى كتب الثقافة الإسلامية.

أختار تعريفا أظنه قد جمع ما فى التعريفات المختلفة للثقافة وهو تعريف "ريتشارد ماكيون" الذى جاء ضمن بحثه بعنوان: "موقف الفلسفة تجاه تنوع الثقافات" والذى نشر ضمن مجموعة أبحاث أخرى لمؤلفين آخرين فى كتاب بعنوان: "أصالة الثقافات"[٢٥١]. جاء فى هذا التعريف ما يلى :

"يمكن تعريف الثقافات من ناحية، بكونها أنماطا ناشئة عن تطور تاريخى ومن ناحية أخرى كمجموعة من العادات يعترف بكونها مقبولة فى جماعة معينة كما يمكن متابعة آثارها فى كل دوائر النشاط الإنسانى كالسياسة والحقوق والفن والدين والمعرفة العقلية بمختلف صورها... وتبدو خصائص ثقافة ما، أول ما تبدو فى مستوى العلائق الاجتماعية، ومع ذلك فهناك ملاحظة لابد منها، وهى أن صورة السلوك الجماعى ليست هى الثقافات، وإنما هى إشارات إليها. ولهذا يميز

علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية بين الجماعة (بمعنى جماعة من الناس تعلموا الحياة معا)، والثقافة بمعنى صورة الحياة المميزة لهذه الجماعة"، ويقصد المؤلف بعلماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية كلوكهون وكلى وأبحاثهم حول مفهوم الثقافة"[٢٥٢].

ويمكن تلخيص هذا التعريف فى عبارة قصيرة جامعة مثل:

"الثقافة هى مجموعة مكونات شخصية مجتمع إنسانى يتميز بها عن غيره من المجتمعات الإنسانية وتشمل جميع نواحى حياته النظرية والتطبيقية".

وتفصيل ما تقدم ذكره من مكونات شخصية المجتمع هو كما أورده عمر عوده الخطيب فى كتابه لمحات فى الثقافة الإسلامية"[٢٥٣]. منسوبا إلى علماء الاجتماع كما يلى :

أ) ما يتلقاه الفرد عن جماعة من مظاهر الفنون والآداب والمعارف والفلسفة والعقائد وما إليها.
ب) النماذج المختلفة التى يصب فيها الأفراد سلوكهم وتصرفهم.
جـ) الطرق التى يوجدها أى مجتمع لسد حاجاته الأساسية ولتقوم بتنظيم علاقاته الاجتماعية.

الثقافة الإسلامية ومشكلة التعريف :

أنه من الطبيعى أن تنعكس صعوبة تعريف مصطلح الثقافة بوجه عام، كما يبدو من الأبحاث والمؤلفات التى اهتمت بتعريف الثقافة والتى بلغت حوالى ١٦٠ تعريفًا، على محاولة تعريف الثقافة الإسلامية.

ويمكن صياغة هذه الصعوبات فى سؤالين مترابطين:
١) هل يكون أساس تعريف الثقافة الإسلامية هو مصدرها أم مظهرها.

٢) هل تعريف يصح لثقافة الإسلامية على أساس واقع المجتمع الإسلامى عبر تاريخه أم على أساس ما ينبغى أن يكون عليه المجتمع الإسلامى؟

وثمة شيء آخر أود أن أنبه إليه وهو أن القارئ الذى يبحث عن تعريف للثقافة الإسلامية فى كتبها يجد من جانب تنبيها إلى صعوبة التعريف، بينما يجد

اتفاقا من جانب آخر على مضمون التعريفات المختلفة وأن اختلفت الأساليب والعبارات وتأرجحت بين الوضوح والغموض.

الواقع أننى أرى فيما يذكره كثير من الباحثين فى هذا المجال من غموض وصعوبة أمرا مبالغاً فيه إلى حد كبير ينقل الهدف من البحث من مجال الاجتهاد والإخلاص العلمى إلى مجال اليأس من الوصول إلى الهدف المنشود ثم تخطى ذلك إلى محاولة وضع منهج محدد المعالم والأهداف والوسائل لتنظير الثقافة الإسلامية.

ولكننى أعود فأعترف بوجود بعض الصعوبات الخاصة بتعريف الثقافة الإسلامية تتفرد بها هذه الثقافة دون الثقافات الأخرى، وهذه الصعوبة ترجع من وجهة نظرى إلى ارتباط الثقافة الإسلامية بالدين الإسلامى، ولا توجد ثقافة أخرى ترتبط هذا الارتباط الوثيق بدين من الديانات الأخرى.

ووجه الصعوبة من ارتباط الثقافة الإسلامية بالدين الإسلامى يتضح عندما نقارن طبيعتها بطبيعة الثقافات الأخرى. فطبيعة مصادر الثقافات الأخرى بشرية فى معظم مكوناتها وينعكس ذلك فى نوعية العلماء الذين يهتمون بتعريفها والبحث فيها.

فبينما تدور مشكلة تعريف الثقافة بين علماء التاريخ والحضارة بصفة عامة وعلماء الاجتماع وانثروبولوجيا بصفة خاصة، ولا تتعدى هذه المجالات إلا نادرا، نجد أن الحال بالنسبة إلى الثقافة الإسلامية تختلف، فبالإضافة إلى علماء التاريخ والحضارة والاجتماع والانثروبولوجيا الإسلامية نجد لعلماء الدين مكانا لا يستهان به فى مجال مناقشة هذا الموضوع. والحقيقة أن دخول علماء الدين الإسلامى فى هذا المجال له فوائد جمة بالإضافة إلى أنه ضرورة تحتمها طبيعة الدين الإسلامى وارتباطه الطبيعى بالحياة الاجتماعية كاملة، إلا أن هذا الوضع تسبب فى ظهور خلط بين مجالين مختلفين أو بتعبير أدق موضوعين مختلفين وهما:

١- مفهوم الثقافة الإسلامية التى تعبر عن واقع المجتمع الإسلامى.

٢- التصور الإسلامى الذى يعبر عما ينبغى أن يكون عليه المجتمع الإسلامى.

أضف إلى ذلك أن التصور الدينى الذى اختلف فى المجتمع الإسلامى حسب اختلاف الاتجاهات الفكرية والعقدية قد اختلط مع التصور الدينى الصحيح. ولا أظن

أحدا يختلف معى فى أن الدين هو عامل من العوامل الأساسية فى تكوين الثقافات ولكنه لا يشكل حجمها الكلى، فالدين لا يفهم من كل الأفراد والفئات فهما موحدا، بل نجد فيه اتجاهات كثيرة تتدرج بين التشابه والاختلاف، وتصل أحيانا إلى حد التناقض فيما بينها، فمنها الأصيل ومنها ما تأثر بفكر غريب، وهذه الأخيرة تختلف فيما بينها حسب اختلاف درجة التأثر التى قد تصل بها إلى حد التناقض مع الأصل الأول لها. فإذا نظرنا فى دائرة الإسلام أو بمعنى أدق فى المجتمع الإسلامى وجدنا علوما طبيعية، وفلسفية، وتصوف، وعلم كلام، وسلفية، وكل مجال من هذه المجالات يمثل جزءا من مجموع ثقافة المجتمع الإسلامى، فكيف إذن تعرّف الثقافة الإسلامية عن طريق خصائص ندعيها لها رغم الاختلاف، بل والتناقض الواضح بين بعض مكوناتها فنصفها بالربانية والتوازن، والواقعية، والشمولية، والإيجابية...الخ هذه الخصائص التى هى فى الواقع ليست سوى خصائص للتصور الإسلامى الأصيل. وليست وصفاً للواقع الثقافى فى المجتمع الإسلامى؟

إذن الغموض الذى يشوب تعريف الثقافة الإسلامية قد نتج عن الخلط فى تعريف الثقافة الإسلامية من جانب والتصور الإسلامى الصحيح الذى هو برئ من التناقض الذى نجده بين واقعية علماء الطبيعة، ومثالية بعض الفلاسفة، وبين روحانية المتصوفة، وجدل المتكلمين، وبين عصرانية المغربين، وأصالة السلفيين من جانب آخر.

وكل هذه الاتجاهات تنتمى أو تدعى الانتماء إلى الإسلام، وتكون أجزاء رئيسية من مكونات المجتمع الإسلامى، لأنها جميعها تدعى انتمائها إلى الإسلام وتحاول استخراج ركائزها وحججها من مصادر الشريعة الإسلامية.

خلاصة القول : إن الفكر الإسلامى جزء من الثقافة الإسلامية، وكل من الفكر والثقافة الإسلامية فرع على التصور الإسلامى، فلا تعرّف الفروع عن طريق الأصل، فقد تختلف عنه لأنها صدرت عن مصدر يختلف عن مصدر الأصل ولكنها تقاس عليه ليعرف مدى أصالتها.

- ويبقى سؤال هام حول نسبة الثقافة إلى الدين، فكيف توصف الثقافة بصفة دينية أو كيف يمكن أن تنسب الثقافة إلى دين من الديانات إذا كان الدين مجرد جزء من الثقافة وإن كان هو العامل الفاعل فيها؟

- إذا تأملنا ما سبق ذكره فى هذا المجال قلنا أن ما ينسب إلى الدين يكون تصورًا وليس ثقافة، لأن مفهوم الثقافة أعم من مفهوم الدين، فالثقافة ترتبط وتنسب إلى مجتمع ما، وتعبر عن كل ما فيه من عقائد وسلوك وإنجازات تطبيقية. ولكننا إذا تدبرنا تعريف الثقافة بهذا المعنى الاجتماعى العام عرفنا أنه ينطلق من تعريف لثقافة مجتمع لا يمثل فيه الدين سوى عنصرا ضمن عناصر كثيرة قد لا تمت للدين بأى صلة بل وقد تناقضه تماما، أو هو ينطلق من مفهوم عصرانى للدين والمجتمع كما هو الحال فى المجتمعات الغربية وخاصة النصرانية منها، لأن طبيعة الدين النصرانى لا تنظم سوى جانب واحد من جوانب حياة الفرد فى المجتمع وهو جانب العبادات.

ولكن ماذا عن الدين الإسلامى الذى يشمل حياة الفرد الخاصة والعامة أى عباداته ومعاملاته؟ يبدو إذن واضحا أن مفهوم الثقافة العام ينطبق على المجتمع الإسلامى وتصح نسبته إلى الإسلام فيمكننا إذن الحديث عن ثقافة إسلامية دون أن يكون هناك تناقض بين محتوى الثقافة ومحتوى الدين، ولكن علينا أن نعرف حين نقول ثقافة إسلامية أننا نقصد ثقافة تستمد معظم ركائزها من الدين الإسلامى، وهى تعبر عن واقع المجتمع الإسلامى. بما فيه من اقتراب وابتعاد عن المصدر الذى هو التصور الإسلامى. فالثقافة الإسلامية هى تعبير عن واقع المجتمع الإسلامى بينما التصور الإسلامى هو تحديد لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع الإسلامى.

المبحث الأول

نحو تنظير الثقافة الإسلامية

إن الثقافة الإسلامية ليست كما يبدو فى كثير من تعريفاتها الموجودة بالكتب المتخصصة فيها وما يمكن تلخيصه فى عبارة: "الإلمام بشىء من كل شىء"، وإنما هى تتخطى هذا التلقى السلبى لبعض المعارف الإسلامية ومظاهر الحياة الاجتماعية إلى كونها مجموع مكونات شخصية المجتمع الإسلامى بجانبيها النظرى والتطبيقى حيث الترابط التام بين العلم والعمل، وهى التى تستقى أسسها من كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- وإجماع العلماء واجتهاداتهم، وتكون بذلك المصب

الذى ينتهى إليه البحث العلمى فى كل تخصص دقيق من العلوم الإسلامية (الشرعية والوضعية) ويتمثل عملها الرئيسى فيما يلى:

١- ترتيب هذه النتائج ترتيبا منطقيًا.

٢- اكتشاف وإظهار العلاقات بينها.

٣- ربط بعضها بالبعض الآخر.

٤- إخراجها فى إطار مكتمل متكامل لتصور إسلامى شامل اجتماعى يمثل ثمار كل العلوم الإسلامية ومظاهر الحياة الاجتماعية فى المجتمع الإسلامى فى عقيدته وفكره وعمله.

٥- تكون واجهة الإسلام تجاه الديانات والتيارات الفكرية الأخرى.

٦- تكون المنهل الذى يزود التعليم، والإعلام، والدعوة الإسلامية بمادة غنية فى قالب علمى مقنع لكل من يتمسك بالمنهج العلمى مقياسا لأصالة الثقافات.

- وكون الثقافة الإسلامية هى واجهة الإسلام يحتمّ أن تظل مرتبطة بالتصور الإسلامى الصحيح قدر المستطاع، وكذلك العلوم الإسلامية التى اشتركت فى تكوينها.

- وإذا كان واجبها التصدى للرد على مخالفى الإسلام، وهذا يتحتم عليها لكونها واجهة الإسلام، فلابد لها من الإحاطة بما يوجه إلى الإسلام من شبهات وافتراءات فإذا كانت هذه الشبهات والافتراءات تصدر عن غير المسلمين فى معظمها، فهى غالبا ما تكون بلغة غير العربية، وبأسلوب غير ما نألفه من أساليب فى التعبير عن أفكارنا، وهذا يحتم على ممثليها التمكن من أكبر قدر ممكن من اللغات الأجنبية ومن الأساليب والمناهج التى تصاغ فيها هذه الشبهات، والقدرة على الرد بمثلها.

- وإذا كان من واجبنا مواجهة الغزو الفكرى أو الفكر المستورد، كما يسميه البعض أو محاولة التغريب الثقافى المفروض علينا عن طريق وسائل الإعلام والاتصالات (الشبكة الدولية أو الانترنت)، فلن تكون لهذه المواجهة أى نتيجة إيجابية تذكر إذا اعتمدنا فقط على الخطب الحماسية التى تشرح المبادئ الإسلامية فى كمالها، وشمولها وأنها أفضل الوسائل لإسعاد الإنسان، رغم

أهمية هذا الأسلوب فى بعض المواضع، إلا أن المواجهة لن تكون مثمرة إلا إذا حاولنا تأسيس ثقافة إسلامية أصيلة تشيد على ركائز علمية موضوعية فتكون المواجهة بين ثقافتين متكافئتين من حيث قوة الحجة العقلية.

ولا ينبغى أن نقف عند تأسيس ثقافة إسلامية قوية نرد بها على ثقافة غربية قوية أيضًا، بل يجب أن نتخطى ذلك إلى مرحلة تالية وهى أن نجعل هذه الثقافة أساسًا لتنظير النظم الإسلامية أى أن يكون هناك فى النهاية نظرية إسلامية تتوافر فيها كل شروط النظريات العلمية من حيث المنهج والوسيلة والهدف فنكون نظرية علمية إسلامية فى كل فروع العلوم النظرية والتطبيقية، ولا نكتفى فى ذلك بمحاولة "أسلمة العلوم" كما يتردد كثير فى الآونة الأخيرة، وكما هو معروف فإن هذه المحاولة تتعثر، ولم تثمر حتى الآن ما كان مرجوا منها، فمحاولات أسلمة العلوم الاجتماعية والنظرية، وكذلك العلوم التطبيقية مثل الطب والفلك والفيزياء إلى آخره والتى بدأت فى جامعة الأزهر بالقاهرة فى الستيناتمن هذا القرن لم تثمر علوما إسلامية أصيلة بل علوما لا هى غربية ولا إسلامية. إذن لابد أن يكون الهدف هو تأسيس هذه العلوم تأسيساً إسلامياً خالصًا بالاستعانة بما وصل إليه العلم عند الآخرين. ولكن الأساس لابد أن يكون من المسلمين أى من التراث ثم يتطور ليتوازى مع العلوم الغربية.

المبحث الثانى

من تعريف المصطلح إلى تحديد المنهج :

كنت ذات يوم جالساً فى أحد مرافق الجامعة التى كنت أعمل فيها قبل عدو سنوات وكان بجوارى أستاذان أظنهما من أعضاء هيئة التدريس بإحدى كليات الجامعة، ودار بينهما حديث حول مادة الثقافة الإسلامية التى تعتبر مطلبا عزيزا من مطالب الجامعة.

أما مضمون الحديث الذى دار بين الزميلين الفاضلين دون أى تدخل منى فيتلخص فى عبارات التعجب بسبب تدريس هذه المادة فى الكليات الشرعية حيث رأى المتحدث أنه لا فائدة من تدريس طلبة الكليات الشرعية مبادئ علوم القرآن والتفسير والحديث والفقه تحت مسمى الثقافة الإسلامية مادام هؤلاء الطلبة يدرسون هذه العلوم بتعمق عن أساتذة متخصصين.

وفى مجلس آخر فى إحدى كليات الجامعة نفسها سمعت آراء وتصورات عن مادة الثقافة الإسلامية تقترب من التصور المذكور الذى يتلخص فى أن الثقافة الإسلامية ليست سوى خليط من المعارف العامة البسيطة من كل فرع من فروع العلوم الشرعية.

لقد شغلنى طويلاً ما سمعته حول هذا الموضوع فى غير مناسبة، والسبب فى انشغالى به أننى كنت انتمى إلى هذا القسم الذى تعرض فى السنوات القليلة الماضية إلى انتقادات قوية ممن كنت انتظر منهم حماساً لهذه المادة ومشاركة إيجابية فى تأصيلها وتطويرها حتى تصبح تخصصا جامعيًا كاملاً يقف إلى جانب التخصصات العلمية الإسلامية الأخرى متأثرًا بها ومؤثرًا فيها.

ويدفعنى الاهتمام بهذه المشكلة يقينى التام بأن هذه المادة العلمية، وهذا التخصص ضرورى لكل من تخرج من جامعة إسلامية، وشرف بالانتساب إلى طلابها وخريجيها.

تتلخص النقد الذى يوجه إلى مادة الثقافة الإسلامية فى ثلاث نقاط:

أولاً : مشكلة تعريف مصطلح الثقافة الإسلامية الذى يشوبه كثير من الغموض.

ثانيًا : تحديد المنهج والموضوعات التى تقوم عليها هذه المادة.

ثالثًا : تحديد موقعها بين العلوم الشرعية والإسلامية الأخرى.

لقد طرحت هذه القضية فى إحدى جلسات قسم الثقافة الإسلامية بكلية الشريعة بالرياض مؤكدًا مسؤولية أعضاء هيئة التدريس عما تعرض له القسم والمادة من انتقادات مبنية على عدم توفر معرفة كافية وعدم اهتمام من جانب الزملاء فى التخصصات الجامعية الأخرى بهذه المادة ومنهجها وأهدافها رغم وجودها وسهولة التعرف عليها.

ولكن ما لا يدرك كله لا يترك جله، وقد قصدت بهذا الجهد المتواضع. لفت الانتباه إلى أبعاد هذه القضية، وفتح حوار علمى نزيه حول تعريف الثقافة الإسلامية ومناهجها وأهميتها فى جامعتنا بكافة تخصصاتها واهتماماتها ليس فى مصر وحدها بل فى كل الجامعات بالعالم الإسلامى.

وسوف أبدأ هذا الحوار بطرح تصور مختصر لتلك النقاط التى ذكرتها آنفا بغية الوصول إلى تصور محدد لموضوع الحوار يكون ثمرة لجهد تبذله عقول علمائنا فى كل التخصصات ونقدمها لأبنائنا الطلاب فى الجامعات التى تهتم بنشر الفكر الإسلامى الصحيح.

ولكن قبل أن أبدأ فى عرض هذا التصور أود أن أوضح بعض النقاط التى تتعلق بقضية مصطلح ومنهج الثقافة الإسلامية أوجزها فيما يلى:

أولاً : إن الاختلاف القائم حول تعريف مصطلح الثقافة الإسلامية لا ينبغى أن يصبح سببا لرفض مد لولها أى مضمونها، لأن الخلاف فى التعريف لازال قائما حول بعض المصطلحات العلمية المستقرة فى أذهاننا مثال ذلك مصطلح "العلوم الشرعية" والفرق بينها وبين "العلوم الإسلامية"، كذلك مصطلح "الفكر الإسلامى" لا يزال يعيش نقاشاً واختلافا فى الآراء حول تعريفه بشكل قاطع، ومصطلح "التعريف" فى حد ذاته لم ينته النقاش بين العلماء حوله، هل يقتصر على الصفات الذاتية للمصطلح أم تدخل فيه علاقاته بالمصطلحات القريبة منه أو ما يميزه عنها؟ وكذلك نشأته وتطوره هل تدخل فى التعريف أم لا؟، وهل يعرف المصطلح عن طريق المصدر أم المظهر أم المعيار، فهناك تعريفات مصدرية وأخرى واقعية (مظهرية) وأخرى معيارية... الخ.

أما منهج الثقافة الإسلامية فهو واضح ومحدد وممارس بالفعل ولا يوجد فيه تداخل غير مألوف من العلوم الشرعية الأخرى أو غيرها.

وتتلخص أهم موضوعات هذه المنهج فى أربع مجالات :

١- خصائص الفكر الإسلامى ومقوماته وخصائص التصور الإسلامى الشامل.

٢- النظم الإسلامية الاجتماعية والخلقية والاقتصادية والسياسية.

٣- الحركات الإصلاحية والتجديدية فى الإسلام.

٤- الحركات المعادية للإسلام (الاستشراق والتنصير والماسونية والصهيونية) وبعض قضايا الفكر المعاصر (العنصرية والمادية والتطورية والوضعية ...الخ). يضاف إلى ذلك ربط بعض جوانب هذه الموضوعات بمجالات التخصص المختلفة فى غير الكليات الشرعية مثل كلية العلوم الإنسانية والدعوة واللغة العربية. ويمكن لكل مهتم أن يرجع إلى المناهج المقررة من القسم فى

كل مستوى وتخصص. هل يمكن أن يستغنى عن هذه الموضوعات فى مناهج الدراسة الجامعية؟ وهل تتداخل هذه الموضوعات مع موضوعات العلوم الشرعية الأخرى المتخصصة بشكل يمكن اعتبارها تكرارا لا طائل منه؟

ثم أنه إذا كان هناك تداخل بين بعض موضوعات الثقافة الإسلامية وموضوعات علوم شرعية أخرى، فهذا أمر واقع بالفعل بين التخصصات الشرعية الأخرى مثل علوم القرآن والسنة، والفقه، ورغم ذلك لم نسمع أحدا يشك فى جدوى تدريس أحدها بحجة تداخل موضوعاتها مع موضوعات مادة أخرى، وقس على ذلك باقى العلوم الإسلامية وغير الإسلامية.

إن السبب فى تداخل بعض موضوعات الشرعية مع موضوعات علوم شرعية أخرى يرجع فى نظرى إلى اتحاد المصدر الذى تنهل منه كل هذه العلوم على اختلاف تخصصاتها.

إذن الثقافة الإسلامية ليست كما يبدو فى كثير من تعريفاتها الموجودة بالكتب المتخصصة فيها وما يمكن تلخيصه فى عبارة "الإلمام بشىء من كل شىء"، إنما هى تتخطى هذا التلقى السلبى لبعض المعارف الإسلامية ومظاهر الحياة الاجتماعية إلى كونها بحثاً علمياً جاداً يشمل مجموع مكونات شخصية المجتمع الإسلامى.

المبحث الثالث

أطوار التغريب الثقافى :

سبق أن ذكرت نوعين من التغريب الثقافى هما : تغريب مرغوب وتغريب مفروض، وقلت أن التغريب عادة ما يكون جزئيًا، وهو أقرب إلى التأثر الجزئى منه إلى التغريب الذى يحمل معنى كليا كما هى الحال فى التغريب المفروض.

هذا النوع الأخير أى التغريب الكلى المفروض هو الموضوع الرئيسى لهذا البحث.

والحقيقة فيما يبدو لى أن التغريب الثقافى هو أحدث حلقات الصراع الدائر بين المسلمين وغيرهم ممن لا يريحهم تمسك المجتمع الإسلامى بأصالته التى ترتكز على عقيدته الإسلامية. وهو أخطرها على وحدة واستقلال وأصالة الأمة الإسلامية.

هذه القناعة الشخصية مبنية على تفكير فى أطوار هذا الصراع الذي لم يسكن منذ ظهور الإسلام، وقيام الدولة الإسلامية وحدة متماسكة أنتجت حضارة عريقة فريدة أثْرت العالم كله، على مدى قرون عديدة. ولن يسكن لأعداء الإسلام قلب حتى يأتوا على ما تبقى من هذه الأمة العريقة وما أسسها حفظها وهو الدين الإسلامى.

الطور الأول : الإسرائيليات :

لقد مر هذا الصراع بأطوار عديدة مختلفة بدأت بدخول بعض المجوس واليهود فى الإسلام من أمثال عبدالله بن سبأ وابن المقفع وابن الراوندى وغيرهم وكان هذا التطور يتميز بمحاولة خلط العقيدة بما ليس منها كما يبدأ فى الإسرائيليات فى التفسير والحديث والأدب، ولقد كان اهتمام بعض الخلفاء بمجالس الأدب والعلم وحماية أصحابها أرضا خصبة لظهور وانتشار بعض الأفكار والاتجاهات الغريبة عن العقيدة الإسلامية.

ولكن هذا الطور لم يحدث البلبلة التى كان يرجوها دعاة التغريب وذلك بفضل قوة وتمكن العقيدة الصحيحة من قلوب غالبية المجتمع الإسلامى.

وفى الفترة نفسها تقريبًا كانت الترجمة عن الثقافات الغربية على أشدها وتستحوذ على معظم اهتمام المفكرين والمثقفين فى المجتمع الإسلامى، ولكنها كانت ترجمة محددة مضبوطة بضوابط دينية فكانت النتيجة مضبوطة ومحددة ولم تؤد إلى تأثر العقيدة سلبا ولكنها أثرت الفكر الإسلامى رغم بعض الشوائب والآثار السلبية. والدليل على أن هذا الاحتكاك الثقافى المقصود لم يؤثر بالسلب على العقيدة الإسلامية هو انتصارها فى كل المجالات وبقاؤها صحيحة قوية على مدى قرون عديدة.

هنا نرى أن التغريب إن كان جزئيا وموضوعاً فى إطار ضوابط نابعة من أصول ثقافة المجتمع المتأثر فهو يؤدى إلى إثراء الثقافة المتأثرة لاستفادتها من عناصر القوة الموجودة فى الثقافات المؤثرة.

ولا ينبغى أن يغيب عنا شرط أساسى فى كون التأثر بثقافات غربية يفيد الثقافة المتأثرة وهو أن الثقافة المتأثرة يجب أن يكون لديها من عناصر القوة ما

تستطيع به الوقوف أمام عناصر قوية مخالفة لها تأتيها ضمن ما تنقله عن الثقافات الغربية. فلقد كانت الثقافة الإسلامية آنذاك قوية بحيث استطاعت أن تختار وتنتقى وترد وتنقد ما واجهته من ثقافات أخرى.

- أما إذا غاب هذا الشرط وكانت الثقافة المتأثرة أضعف من الثقافة المؤثرة ضاعت الأولى وغلبتها الثانية وتم بذلك التغريب غير المقيد.

الطور الثاني: الحروب الصليبية:

فقد كان التغريب فيه معتمدا على قوة السلاح وتمثل في الحروب الصليبية التى كانت تهدف إلى إرهاب المسلمين وخلعهم من عقيدتهم التى هى مصدر تراثهم وثقافتهم بكل جوانبها وتنصيرهم أن أمكن لمنع تأثيرهم القوى الذى بدأ يستشرى بين النصارى.

- والحقيقة أن الحروب الصليبية كانت فى المركز الأول رداً على تغريب ثقافى إيجابى قوى كان قد انتشر فى بلادها (الغرب) وشكل خطرًا كبيرًا على ثقافة المجتمع الغربى الضحلة، وكاد أن يأتى عليها كاملة، ويحل محلها ثقافة إسلامية تلغى معها كل سلطة تعسفية للكنيسة على أفراد المجتمع.

وحجتى فى ذلك أن فكرة الحروب الصليبية انبثقت من الكنيسة وكان قوادها رجال الكنيسة ولم يكن الساسة أو القواد العسكريين، فهى حرب عسكرية أسبابها ثقافية في الدرجة الأولى. يقول ساذرن فى كتابه (صورة الإسلام فى أوربا فى العصور الوسطى) "لقد كانت هذه الحال أى اهتمام المسيحيين بالإسلام وفكرة معروفة بالنسبة إلى الإسلام من جانب الغرب المسيحى وكان كثير من رجالاته يرقبون بقلق كيف تؤثر القيم الإسلامية على الفهم المسيحى تأثيرا تدميريا عندما تواجهها. وقد رأى اللاهوتيون الغربيون فيما بعد أن حماية المسيحية من الإسلام لا تكون إلا بضربة عسكرية والاستيلاء على أرضه أو إقناع معتنقيه باتخاذ المسيحية دينا. والحق أن الإحساس بالاختناق البطيء استولى على أفكار بعض المتدينين الأسبان بين عامى ٨٥٠-٨٦٠م. فثاروا محتجين ليس ضد الإسلام مباشرة، بل ضد رضا العامة المسيحية بالحضارة العربية، وأدى ذلك إلى وقوع ضحايا رأت فيهم اللاهوتية المسيحية شهداء أبطالاً، وقد تزعم هذا الاحتجاج" بأول الفاروسى" مطران طليطلة (ت٨٥٩م)[٢٥٤].

ففى هذا العهد المبكر لدخول الإسلام إلى أسبانيا استطاعت الثقافة والقيم الإسلامية أن تستحوذ على غالبية الشعب الأسبانى حتى وصل هذا الأمر إلى تهديد مكانة الكنيسة ورجالها فقاموا بالإعداد فيما بعد، للحملات الصليبية(٢٥٥).

- أمامنا الآن نموذج من التغريب المرغوب الذى يتم باختيار الثقافة المتأثرة ورأينا أن هذا التأثر الذى يمكن أن نسميه تغريباً جزئيًا، قد أدى إلى إثراء الثقافة المتأثرة دون المساس بأصالتها وعقيدتها. فلم يكن للترجمة عن الثقافات اليونانية والفارسية والهندية أثر فى خروج بعض المسلمين عن دينهم ودخولهم فى ديانات المجوس أو النصرانية أو اليهودية بل كان العكس هو الغالب فقد استطاع المسلمون وخاصة المتكلمون، وهم الفئة التى تأثرت بالفلسفة مع تمسكها بدينها ، من أفحام متكلمى النصارى واليهود والمجوس، وانتشر الإسلام بفضل الله، ثم بجهود هؤلاء المتكلمين بالإضافة إلى غيرهم من علماء الإسلام غير المتكلمين.

وعلى الجانب الآخر لم تكن نتيجة تأثر الغرب بالإسلام والفكر الإسلامى خلال العصور الوسطى أن اندثرت المسيحية والكنيسة رغم دخول الكثير من النصارى إلى الإسلام، إلا أن الإثراء الذى تم عن طريق احتكاك النصارى بالمسلمين شمل جميع النصارى، من أسلم منهم ومن لم يسلم، حتى استطاعوا أن يبنوا على قواعده حضارة جحدوا فضل الإسلام عليهم فيها(٢٥٦).

كيف انتظمت النصرانية فى جيش يرفع شعار الدين؟ (الصليب)؟ أن الحروب الصليبية هى أول حرب من النصارى ترفع شعار الدين وتتسمى به فكيف يتفق ذلك مع مبادئ النصرانية المسالمة التى تدعوا إلى أن لا يرد النصرانى على الإيذاء بالمثل "إذا لطمك أحد الناس على خدك الأيمن فأدر له الأيسر". فهل ينتظر من مجتمع يدين بهذه التعاليم أن يشن حربا هجومية خارج حدود بلاده ولو بهدف تحرير ما أخذ منه؟!

الحقيقة أن هذه الحروب التى نسبت إلى الصليب، مناقضة تماما لما يدّعون التدين به، فما السبب إذن فى هذا التصرف المناقض لأصولهم؟

لاشك أن هذا العمل هو من آثار احتكاكهم بالمسلمين ومعرفة مكانة الجهاد فى سبيل الله بالنفس وبالمال فى الإسلام، وأن هذا الاعتقاد هو السبب فى قوة

الجيوش الإسلامية، فالمسلم الذى يقاتل فى سبيل الله يغنم فى كل الأحوال، أما أن ينتصر على عدو الله فيغنم ، أو أن يلحق بالنبيين والصديقين والشهداء ويغنم بالجنة.

وقد كان اكتشاف رجال الكنيسة لهذه الحقيقة هو الذى دعاهم إلى تقليد الإسلام والدعوة إلى الجهاد والقتال بالنفس والمال. ولأول مرة فى تاريخ النصرانية يصدر النداء إلى القتال من البابا، وقد كانت الحروب النصرانية قبل ذلك تصدر بأوامر من القيصر أو الحاكم السياسى.

فنتأمل الآيتين الكريمتين: "﴿وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾(سورة النساء/ ٧٤)" والآية الكريمة ﴿وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾(سورة آل عمران: ١٥٧).

تعالوا نقارن ذلك بالنداء، الذى ورد فى كتاب : "جمال على معطف القيصر" ليزيجرد هونكه، منسوبا إلى البابا أوربان الثانى فى عام ١٠٩٥م فى المجلس الأول للكنائس بمدينة كليرمونت بفرنسا داعياً به إلى شن الحروب الصليبية حيث قال: "إن الذين يموتون وهم فى الطريق إلى القتال (مع العرب والأتراك) أو بعد وصولهم إلى الشاطئ أو قبل ذلك فى الماء أو أثناء القتال ضد الكفار سوف تغفر لهم جميع ذنوبهم، وأنا أضمن لكم هذا بقدرة الله التى أعطيت لى، لعل الذين كانوا جنودا مقابل أجر زهيد يلقون الآن الثواب الأبدى"(٢٥٧). لا شك إن هذا القول هو ترديد لمعنى الآيتين الكريمتين سابقتى الذكر.

لا أريد أن أتوقف كثيراً عند مرحلة واحدة من مراحل هذا الصراع بين المسلمين وغيرهم رغم أهمية هذه الفترة فى حياة كل من المجتمعين الإسلامى وغير الإسلامى، وأظن أن هذه الفترة وخاصة ما قبل الحروب الصليبية لا تزال بحاجة إلى مزيد من البحث وخاصة فى مجال التاريخ الفكرى والعقدى.

إننى أعتقد أن بدايات التفكير فى استقلال الفكر عن الكنيسة فى الغرب قد بدأ قبل الحروب الصليبية وازداد بعدها وأخذ يجهر به أثنائها وبعد نهايتها، وكان أبرز من جهر بهذه الدعوة هو: "بيرنجر التورى الذى شكك فى ما يسمى افخار ستيا" التى تعرف عند المسيحيين بوجبة العشاء حيث يتم انقلاب الخبز والنبيذ إلى لحم

ودم المسيح، على زعمهم، وروسلين الكمينى (١٠٥٠-١١٢٠) الذى هاجم الثالوث الأقدس واتهم بالهرطقة ورجع عن قوله. أما أشهر هؤلاء الذين هاجموا الكنيسة أثناء فترة الحروب الصليبية فهو بطرس أبيلارد (١٠٧٩-١١٤٢م) الذى ألف كتابا بعنوان "نعم ولا". وكشف فيه عن التناقضات الموجودة فى الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل ويقول كولتون:.. "أن هذا الكتاب قد أصبح يغنى عن دراسة الكتاب المقدس[٢٥٨].

وقد تأثر أبيلارد فى منهجه الفكرى الذى يرفع شأن العقل ويتخذ الشك وسيلة للوصول إلى اليقين، وهذا ما عبر عنه فى عبارته "لا ينبغى أن نؤمن بشىء قبل أن نفهمه" بآراء الأمام أبى حامد الغزالى وابن طفيل فى "كتابه حى بن يقظان" وابن رشد[٢٥٩].

أما من جاهر بتحديد سلطة الكنيسة وقصرها على أدوار الدين بعد انتهاء الحروب الصليبية فأهمهم روجر بيكون (ت:١٢٩٤م) ومارسيليو البادوفانى (حوالى ١٣٤٣م)، ووليام الأوكامى (١٣٥٠م)[٢٦٠].

وكانت هذه الحركات التحررية تشكل بدايات لما يسمى حاليا (العلمانية) بالفتح أو الكسر لحرف العين وكلا القراءتين ترجمة خاطئة للأصل اللاتينى لهذه الكلمة، وأما الترجمة الأقرب إلى الصحة ومطابقة الأصل اللاتينى فهى "العصرانية" كما سبق لى تفصيل ذلك فى الفصل الثالث من الباب الثانى فى هذا الكتاب.

المبحث الرابع

مراحل تطور الفكر الدينى فى الغرب :

يمكننا أن نقسم مراحل تطور الفكر الغربى فى الغرب ابتداء "من العصور الوسطى المسيحية وحتى القرن العشرين إلى ثلاثة مراحل رئيسية:

المرحلة الأولى : سلطة الكنيسة وحدها :

كانت تسود فيها الكنيسة سيادة تكاد تكون مطلقة، وأن كانت هناك بعض الشخصيات التى سبق الإشارة إليها والتى كانت تحاول اكتساب بعض الحريات للفكر والعلم، وقد امتدت هذه الفترة حتى القرن السادس عشر ومن أشهر رجالها

أبيلارد (١١٤٢م)، البيرتوس الكبير (١٢٨٠م)، وسيجر البرابنتى (١٢٨٢م)، وروجر بيكون (١٢٩٤م) ووليام الأدكامى.(١٣٥٠)[٢٦١].

المرحلة الثانية : سلطة مزدوجة :

استطاع العلماء أن يحرزوا بعض الانتصارات العلمية رغم عدم خروجهم على الكنيسة وامتدت هذه الفترة من القرن السادس عشر إلى بدايات الثامن عشر وهى الفترة التى يسميها المؤرخون عصر النهضة ثم عصر التنوير. ولقد كان القرن السابع عشر هو أهم تلك القرون الثلاثة، فمن أهم مؤسسى النهضة الغربية الحديثة كوبرنيكوس (١٥٤٣)، كيبلر (١٦٣٠)، جيوردانو برونو (١٦٠٠) وجاليليو(١٦٤٢م)، وديكارت (١٦٥٠) وسبينوزا(١٦٧٧م). ومن اللاحقين فى بداية القرن الثامن عشر ليبنتز (١٧٠٤) ولوك (١٧١٦) ونيوتن(١٧٢٧م). ولكن رغم قولهم بوجود الله إلا أن فلسفتهم كانت تميل إلى المادية أكثر من أى شىء آخر[٢٦٢].

المرحلة الثالثة : سلطة العقل والمادة وحدهما :

وتبدأ من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين، وقد انتصر العقل والتفكير المادى فى هذه الفترة وأنزوى سلطان الكنيسة والدين. وأشهر أعلام هذه الفترة فى القرن الثامن عشر فولتير (١٧٧٨)، روسو (١٧٧٨)، وهيوم (١٧٧٦)، فكانوا جميعا بين منكر لوجود الله أصلا أو اعتبار الله منعزلاً عن الكون، خلقه وأودع فيه قوانينه وتركه ولا شأن له به الآن. ومن أقطاب المادية فى القرن التاسع عشر داروين (أصل الأنواع)، ماركس وفويرباخ ونيتشه، وهذا تيار الحادى مادى صريح. ولم تنجح محاولات بعض الفلاسفة الكبار مثل بيركلى، هيجل وكانط فى وقف هذا التيار الالحادى، حتى استقامت له السلطة على الفكر الأوربى، وانتقل منها الينا[٢٦٣].

سبق القول أن الحروب الصليبية كانت دفاعا من الكنيسة عن نفسها بعد أن رأت الزحف الإسلامى الثقافى يكاد يطيح بسلطانها على الناس فى بلادهم[٢٦٤].

والذى أريد أن أنبه إليه هنا أن الغرب لم يقف فى وجه الثقافة الإسلامية كلية بعد الحروب الصليبية، مثلما كان موقفه قبل ذلك، ولكنه اختار للمواجهة طريقاً جديدة عندما فشلت محاولاته العسكرية والتنصيرية.

ويمكن تقسيم مرحلة المواجهة فيما بعد الحروب الصليبية حتى الآن إلى أربعة مراحل:

١) مرحلة الغضب : "تميز بتوجيه الافتراءات والشتائم دون أى دليل أو علم سابق"

٢) مرحلة الدراسة : "وقد اتجهت فيها الكنيسة إلى محالة فهم الإسلام والإفادة منه بعد ما فشلت فى المرحلة الأولى فى الوصول إلى أهدافها والحد من المد الإسلامى فى مجال الفكر والعلم والثقافة. فكانت بدايات الدراسات الاستشراقية العلمية(؟) على حد قول البعض (العصور الوسطى المتأخرة).

٣) مرحلة الإفادة (التأثر). وقد ظهر فيها أثر التعاليم الإسلامية واضحا فى مجال العلم والفكر والثقافة فأرتفع شأن العقل وتقدم العلم وتأسست الحضارة الغربية (عصر النهضة والتنوير).

٤) مرحلة التأثير: وقد استطاع الغرب فى هذه المرحلة من الإفادة بكل ما وصل إليه العقل الإسلامى فى مجال العلم والفكر، وقد ساعدته فى ذلك الظروف الاجتماعية والسياسية التى كان يمر بها العالم الإسلامى فى أثناء الخلافة العثمانية والتى انتهت بالاحتلال العسكرى لمعظم دول العالم الإسلامى وإلغاء الخلافة الإسلامية فى تركيا. وقد كان لتحالف قوة العلم والسلاح أثر كبير فى اغترار الغرب بقدرته وعنصره، ومكّنه كل ذلك من نشر ثقافته على أشلاء ثقافة المجتمع الإسلامى الذى كادت أن تنعدم فيه كل ثقافة أصيلة، اللهم إلا بعض الرجال الذين أيدهم الله بقوة من عنده فكانوا يحفظون على الناس القدر الضرورى من إيمانهم وعقيدتهم (العصر الحديث).

- وهذه المرحلة الأخيرة هى التى ذكرتها آنفا وقلت أن التيار العقلى والمادى قد انتصر على الفكر الكنسى الذى أنزوى ولم يعد له سلطان فى الحياة العامة حتى الآن.

ولكن لماذا انتهت الحضارة الغربية إلى هذه المادية ولم تبق فى حظيرة الدين وتتقدم به وليس ضده إذا كان للإسلام أثر فى تأسيس تلك الحضارة؟ أم أنه لم يكن للإسلام أى أثر؟

الجواب : هو أن الحضارة الغربية لم يكن لها أن تقوم أصلا لولا تأثرها بالفكر الإسلامى وهذه قضية مسلم بها فى الشرق والغرب. وهذا يدل على أن

الغرب لم يكن يرفض كل شيء في الإسلام وإنما رفض فقط أن يعترف به دينا صحيحا بعد أن تكشفت لهم عناصر قوته المتمثلة في أنه دين يرتكز على وحى وعقل وعلم ودين ودنيا وعمل بلا انفصال، ومبادئه سهلة الفهم لكل المستويات العقلية وهذه كلها صفات لا تتوافر في النصرانية الكنسية.

- لقد وجدت الكنيسة نفسها بعد انتشار الفكر الإسلامى وظهور النزعة العقلية والعلمية في بلادها وخاصة بعد القرن الثالث عشر الميلادى وازدياد النداء بتحديد سلطة الكنيسة وقصرها على أمور الدين، وجدت نفسها في موقف حرج مصيرى فكان عليها أن تختار بين أن تتنازل عن سلطة الدنيا وتحتفظ بالسلطة الدينية أو أن تخسرهما معاً.

فاختارت الأولى بعد تردد دام عدة قرون وسمحت للبحث العلمى والاقتباس من الثقافات الأخرى والاستفادة منها قدر المستطاع، وقد شاركت برجالها في مجال البحث العقلى والعلمى.

فكان الفيلسوف ديكارت (الفرنسى) الذى يعتبر عند الغربيين مؤسس الفلسفة العقلية التجريبية ومنه بدأ تاريخ الفلسفة الحديثة أحد رجال الكنيسة الكاثوليكية، وقد تقدم ببحثه المشهور عن "مبادئ الفلسفة الأولى "أو التأملات" إلى العمداء والعلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس يسألهم فيها أن يؤيدون آراءه، ويبين لهم أن منهجه الجديد في الفلسفة، على الرغم مما بينه وبين منهج المدرسين من اختلاف عميق، يستطيع أن ينصر العقيدة والدين ببراهين قاطعة[٢٦٥].

ولابد أن ننتبه إلى شيء مهم وهو أن الكنيسة لم تسمح بذلك إلا بعد أن استوثقت من أن المستوى الثقافى في بلادها قد وصل إلى درجة تجعله يعى وينتقى من الثقافات الأخرى، وقد استغرق بناء هذه الثقافة التى استطاعت أن تنتقى ما يناسبها ثلاثة قرون على وجه التقريب، في تلك الفترة كان علماء الغرب وفى مقدمتهم رجال متدينون انكبُّوا على دراسة ما حصلوا عليه من الفكر الإسلامى مع اختلاف مواقفهم منه ولكنهم اشتركوا جميعا في أنهم تأثروا بهذا الفكر أيضًا في مجال العقيدة. وخير دليل على ذلك هو أن (مارتن لوثر) الذى انشق عن الكنيسة الكاثوليكية وأسس المذهب البروتستنتى في النصف الأول من القرن السادس عشر

الميلادى (ت١٥٤٦) كان متأثرًا إلى حد بعيد فى عقيدته بالإسلام رغم قسوته الظاهرة على الإسلام والمسلمين وخاصة شخصية الرسول -صلى الله عليه وسلم.

ولكن مما يثبت وجهة نظرنا فى تقرير تأثره بالعقيدة الإسلامية هو طبيعة تعاليمه التى خالف بها الكنيسة الكاثوليكية فى أمور منها:-

١- رفضه الوساطة بين العبد وربه عن طريق البابا أو القس فى العبادة أو طلب الغفران.

٢- رفضه للتصديق بعصمة البابا ونظام البابوية من أساسه.

٣- تفسيره المخالف لتفسير الكنيسة فيما يخص التثليث، وتحريم القول به فى الصلاة.

٤- اعتماده فى فهم النصوص على العقل إلى حد كبير وإن كان يصل إلى الإيمان بالنص إذا تعارض مع العقل ويأخذ هذا سبباً للإيمان لأنه يرى فيه إعجازا.

٥- يقول بإمكان معرفة الله عن طريق الفطرة أى الطبيعة، وكذلك الوصول إلى المبادئ الخُلقية عن طريق العقل بشرط الإيمان، ولا يمكن لهذا العقل أن يناقض الله أو يتفوق عليه.

٦- أمر بترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات الحية وأولها الألمانية.

٧- إيمانه بالقضاء والقدر مع تحمل الإنسان لمسئولية فعله.

٨- كان يصف الكنيسة فى روما بأنها كنيسة الشيطان، والبابا بأنه المسيح الدجال.

٩- كان يرفض فى البداية وضع التماثيل والصور فى الكنيسة.

- والدليل على أن مصدر هذه الآراء لم يكن فكره الشخصى فقط، بل الإسلام، هو أن الكنيسة اتهمته بأنه يريد أن يقيم مملكة محمد ـ صلى الله عليه وسلم- بدلا من مملكة عيسى -عليه السلام- أن بعض رفاقه قد دخلوا الإسلام وأن كنا لا نعرف أسماءهم ولكن المصادر الغربية تذكر ذلك[٢٦٦].

- أيا كان الأمر فتلك الفترة كانت بالنسبة للغرب فترة بناء وبحث عن الشخصية أو الذات أخذ فيها المفكرون الغربيون من غيرهم ما أفادهم ولكنه أخذتهم العزة بالإثم فلم يعترفوا بفضل الإسلام ويسلموا بما رأوا من الحق.

وفى الفترة نفسها كان الوضع فى العالم الإسلامى على غير ذلك تماما فقد كانت الخلافة العثمانية مشغولة بفتوحاتها العسكرية عن محاولة التقدم بما كان

عندهم من علم وتراث، فسار المؤشر الحضارى فى الاتجاه العكسى أى إلى الانحطاط، ولا أريد أن أتطرق إلى تفاصيل ذلك الوضع الفكرى والعقدى الذى ساد فى المجتمع الإسلامى أثناء فترة الخلافة العثمانية لأسباب منها:

١) أن هذه الفترة لا تزال تحتاج إلى تقويم جديد يراعى ما وصلت إليه الأبحاث التاريخية والفكرية حتى الآن.

٢) أن تلك الفترة، رغم ما تتفق عليه معظم الدراسات التاريخية من أنها كانت فترة ركود فكرى وتوازى فترة العصور الوسطى المسيحية التى كانت الكنيسة تسيطر بالقوة على الفكر وأقدار الناس، إلا أن هناك بعض الإيجابيات التى يستطيع الباحث أن يجد علامات عليها متمثلة فى بناء كثير من المساجد العظيمة، وكتاتيب تحفيظ القرآن وبعض المدارس.

– إلا أن هذا الانحطاط الفكرى قد ازداد مع الأيام وخاصة عندما ضعفت الخلافة وتفتت واحتلت معظمها من البلاد الأوربية وما تبع ذلك من تغيرات جذرية فى الحالة السياسية والاقتصادية والتعليمية مما كان له أبعد الأثر فى إنتاج وضعنا الحالى بالمقارنة إلى الغرب النصرانى[٢٦٧].

– ولكن رغم ذلك الانحطاط والضعف اللذان خيما على العالم الإسلامى بشكل يكاد لا ينقطع ابتداء من أواخر الخلافة العباسية وحتى القرن التاسع عشر الميلادى (الثالث عشر الهجرى) إلا أن الأسباب التى أدت إلى نشأة هذا الوضع واستمراره وازدياده كانت فى معظمها أسبابا داخلية أهمها النزاع على السلطة والعصبية واتباع الهوى، أى الانحلال الخلقى أو هى بعبارة أخرى ردة إلى الجاهلية القديمة.

إذن لم يكن السبب المباشر لهذا التردى هو التغريب الثقافى فقط.

ولا أجد غضاضة فى هذا القول رغم ما قد يفهم منه البعض شيئا من المبالغة أو التحامل على المجتمع الإسلامى ، ولكنه اجتهاد يحتمل الصواب والخطأ ولست أول من يدعى ذلك.

– يقول أبو الأعلى المودودى، رحمه الله: "ولكنه لما انقطع فى المسلمين نبوغ أهل الفكر وأصحاب التحقيق، ولما ترك القوم مزاولة التفكير والبحث والتدقيق

وقعد بهم اللغوب عن موالاة الاجتهاد وتحصيل العلم، فلكأنهم تنازلوا من تلقاء أنفسهم عن مكانتهم من قيادة العالم، ونهضت من جانب آخر أمم الغرب تتقدم فى هذا السبيل... مازال المسلمون يتقلبون فى أعطاف الخير والمجد والنعيم الذى ورثوه عن آبائهم مدة أربعة قرون أو خمسة ، وبقيت الأمم الغربية فى أثنائها تعمل وتسعى وتجتهد..."[٢٦٨].

– ويقول أبو الحسن الندوى فى كتابه : "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين": "وقع فصل بين الدين والسياسة عمليا فإن هؤلاء (الساسة) لم يكونوا من العلم والدين بمكان يستغنون به عن غيرهم من العلماء وأهل الدين فاستبدوا بالحكم والسياسة واستعانوا إذا أرادوا واقتضت المصلحة – بالفقهاء ورجال الدين كمشيرين متخصصين، واستخدموهم فى مصالحهم واستغنوا عنهم إذا شاءوا ، وعصوهم متى شاءوا. فتحررت السياسة من رقابة الدين وأصبحت فى كثير من الأحيان ملكا عضوضا ... وأصبح رجال الدين والعلم بين معارض للخلافة وخارج عليها، وحائر منعزل اشتغل بخاصة نفسه، وأغمض العين عما يقع ويجرى حوله، يائسا من الإصلاح، ومنتقد يتلهف ويتنفس الصعداء مما يرى ولا يملك من الأمر شيئا، ومتهاون مع الحكومة لمصلحة دينية أو شخصية..."[٢٦٩].

ويقول الشيخ محمد الغزالى فى بحث بعنوان : "أسباب انهيار الحضارة الإسلامية" (نشر ضمن أبحاث اللقاء الرابع للندوة العالمية للشباب الإسلامى) تحت عنوان "الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم".

"سقطت الدولة الإسلامية سقوطاً مروعا وظهر جليا أن الانهيارات الداخلية هى التى عجلت بهذا الختام الكئيب... وإذا كان أغلب البلاء جاء من عند أنفسنا فيجب أن تتجه الجهود إلى الإصلاح الداخلى قبل أن نفكر فى ضرب العدو المتربع.. ويمكننا أن نقول إجمالا أنه كان هناك قصور فى فهم الإسلام شمل عددا من المفاهيم والقضايا، كما أنه كان هناك تقصير متعمد بإضافة تعاليم صريحة والخروج عليها، والقصور ضعف فى الفقه، أما التقصير فعصيان سافر، وقد يرى القاصر أو المقصِّر أنه سليم المسلك..."[٢٧٠].

– أما فى القرن التاسع عشر الميلادى فقد أضيف إلى الأسباب الداخلية التى كانت تنخر فى عظام الإسلامى حتى أعجزته عن الحركة رغم جهود بعض

المصلحين والمجددين الذين ظهروا فى القرن الثامن عشر الميلادى/ الثانى عشر الهجرى، وأهمهم الشيخ / محمد بن عبدالوهاب (١١١٥م-١٢٠٦هـ/ ١٧٠٣-١٧٩٢م). شيء آخر جاء من خارج المجتمع الإسلامى[٢٧١].

وهذا الشيء الذى أضيف إلى أسباب الضعف الداخلية هو ما نتحدث عنه فى هذا الفصل وهو التغريب الثقافى المقصود والمفروض من قوى الغرب المسيطرة التى بسطت نفوذها على كل العالم الإسلامى فى القرن التاسع عشر الميلادى - الثالث عشر الهجرى، فقد تقاسمت كل من انجلترا وفرنسا بلدان العالم الإسلامى فيما بينها وتنافستا فى الإسراع بخلع المسلمين من عقيدتهم وجعلهم أذنابا تابعين لهم بلا وطن ولا دين، أى بلا ثقافة أصيلة ولم ينج بلد واحد فى العالم الإسلامى من هذه الحملة الثقافية، وأن اختلفت نسب التأثر فيما بينهما.

أما الجزيرة العربية فقد ظلت بعيدة نسبيًا عن هذه الأحداث لبقائها تحت حكم الدولة العثمانية حتى القرن التاسع عشر الميلادى، ووجود الأماكن المقدسة فيها مما يخشى إثارة مشاعر المسلمين ونهوضهم للجهاد.

ويتميز النصف الأخير من القرن التاسع عشر الميلادى عن فترات الاحتلال والتأثير السابقة بازدياد ارتباط البلدان الإسلامية بالدول المستعمرة سياسياً وعسكرياً وثقافيا وخاصة فى مناهج التعليم.

فى هذه الفترة ظهر فى العالم الإسلامى بعض المصلحين الذين كان لهم أثر كبير فى محاولة التصدى لحملة التغريب الثقافى بعد الاحتلال السياسى والعسكرى، وأخص بالذكر هنا السيد/ جمال الدين الأفغانى(١٨٩٧م)، وتلميذه الشيخ / محمد عبده (١٩٠٥م).

وقد رأى جمال الدين الأفغانى أن السبيل إلى التحرر من الاستعمار هو الوحدة السياسية بين جميع المسلمين، ولذلك نادى بالجامعة الإسلامية. وقد لاقى فى سبيل دعوته الاضطهاد من حكام الدولة العثمانية، وكذلك من المستعمرين الإنجليز والفرنسيين. أما تلميذه الشيخ محمد عبده، فقد رأى أولا تصحيح العقيدة، فكتب فى التوحيد، والرد على البدع واستفاد كثيرا من تعاليم الشيخ محمد بن عبدالوهاب. وقد مارس هذا العمل من خلال تدريسه فى الأزهر الشريف، وكذلك من خلال المجلة التى أشرف على تحريرها تحت رئاسة أستاذه جمال الدين الأفغانى التى صدر منها

١٨ عدداً فى باريس وهى "العروة الوثقى" والتى توقفت بسبب الضغوط السياسية من الإنجليز بالإضافة إلى ضعف الموارد المالية، لأنها لم تكن تلقى دعماً مالياً من أى حكومة إسلامية، وكانت تستند على التبرعات الخيرية من بعض المسلمين الغيورين على دينهم إلى جانب الإنفاق الشخصى من جمال الدين ومحمد عبده(٢٧٢).

وقد كان محمد عبده يرى أهمية التعليم فى تكوين الثقافة ورقيها، فأراد أن يصلح مناهج التعليم ويؤسسها على أسس دينية إسلامية، ولكن الأزهر بما كان يضم من عناصر موالية للخديوى والإنجليز، وقف فى طريق إصلاحه للتعليم، ونفى محمد عبده إلى بيروت، ومنها سافر إلى باريس بناءً على دعوة من أستاذه جمال الدين الأفغانى ليؤسسا "العروة الوثقى"، وفى تلك الفترة تم احتلال الإنجليز لمصر سنة ١٨٨٢م وهزم عرابى وجيشه.

تلك إذن كانت محاولة صادقة للإصلاح الدين والتعليمى والسياسى، وهذا رأى الشخصى الذى سبقنى إليه بعض المتخصصين فى تأريخهم لهذين المصلحين من أمثال: "د. محسن عبدالحميد فى كتابه "جمال الدين الأفغانى المصلح المفترى عليه" : وكذلك د. على عبدالحليم محمود فى كتابه "جمال الدين وأثره فى الأدب العربى" وقبلهم عبدالمتعال الصعيدى فى كتابه، "المجددون فى الإسلام". ويكفى عن سيرة الإمام محمد عبده أن تقرأ ما كتبه تلميذه السيد رشيد رضا، أو ما نشر من أعماله "الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده – نشره محمد عمارة، أو رسالة التوحيد، الإسلام، والمسلمون الإسلام دين العلم والمدنية.. نشرتها دار الهلال.

وليس المجال هنا مجال الحديث بالتفصيل عما نسب إلى هذين المصلحين من اتهامات بعضها صحيح فى شكله خاطئ فى مدلوله، وبعضها الآخر خاطئ فى كليهما، ومعظم هذه الاتهامات تعود إلى كتاب "الإسلام والحضارة الغربية" لمحمد محمد حسين. وقد قارنت بعض ما جاء فى هذا الكتاب ونسب إلى الإمام محمد عبده بأصوله التى نشرت فى الأعمال الكاملة فوجدت أن أكثرها يفتقد الدليل الواضح. وليس المجال هنا كما ذكرت مجال الرد بالتفضيل على ذلك، لأن ما نشر من مؤلفات جمال الدين مثل "الرد على الدهرية" وغيره ومؤلفات محمد عبده سابقة الذكر وفى الكتاب الحديثة التى ذكرت بعضها فيه كفاية فى هذا الشأن.

ونعود إلى موضوعنا الرئيسى وهو محاولات التغريب الثقافى التى فرضت على المجتمع الإسلامى أبان الاحتلال الغربى فقد تمثلت فى مناهج التعليم فى

المدارس والجامعات وفى المواد العلميــة، واللغـات الأجنبيـة. فقـد وضعـت المنـاهج التعليمية بشكل لا يسمح للطالب بحرية التفكير والاعتمـاد علـى عقلـه فـى تحصيل المادة العلمية.

احتوت المواد التعليمية على معلومات هزيلة غير مطابقة للواقع ولا تعكس أحدث ما وصـل إليـه العلم فـى مجالاتهـا، ووضعـت معلومـات خاطئـة عن الدين الإسلامى وعن العالم العربى وعن إمكاناته البشرية والطبيعية. وأظهرت العصبيات والقوميات... الخ وهذا معروفة للجميع.

ومن ناحية اللغات فقد أهملت اللغة العربية ووضعـت كتـب تعليمهـا بأسـلوب يصعب فهمه على الطلاب حتى أن مادة اللغة العربية كانت تعد من أصعـب المـواد على الطـالب، ويرسب فيها عدد كبير منهم. وفى مقابل ذلك كـانت اللغـة الإنجليزيـة أو الفرنسـية تحتـل المقـام الأول والاهتمـام الأكــبر، فانتشــرت المــدارس الأجنبيــة التنصيرية والتغريبية، وفتح باب الابتعاث إلى الخارج لمن كان يظن فيه فائدة للفكر الغريب وترويجه.

بذلك ظهرت طبقة فى المجتمع الإسلامى تنتمى إلى الإسلام والعروبـة اسما وقالبا، وتنتمى إلى الغرب فكرة وقلبا ، فكان ذلـك من أعظـم البـلاء علـى المجتمـع الإسلامى ومن أقوى العوامل التى ساعدت على خلع المسلم مـن عقيدتـه، والعربـى من وطنه، أقصد خلعه من انتمائه إلى دينه ووطنه أو على الأقل جعله ينزوى بدينه وانتمائه العربى ولا يستطيع الدفاع عنهمـا ويـرى فلاحـه فـى الحفـاظ علـى انتمائـه الدينى والوطنى بصفته الشخصية.

وكانت هذه الطبقة المغرّبة هى التى تمسك بزمام الأمــور السياسـية والثقافيـة وتوجهها الوجهة الغريبة الدخيلة. وقد كان لذلك عظيم الأثر فى إطفـاء كـل محاولـة للإصلاح وإسكات كل صوت للعودة إلى الأصل الإسلامى والأصالة الوطنية.

ولكن برغم عظم هذا التأثير إلا أنه بقى محـدوداً فـى طبقـة اجتماعيـة معينـة وهى طبقة الأغنياء التى لم يكن لها احتكاك مباشر بالطبقات الاجتماعية الأدنى منها والتى تشكل العدد الأكبر من أفراد المجتمـع. وظـل التغريـب الثقـافى منحصـرا فـى معظم مجالاته التطبيقية فى طبقة الأغنياء والسياسيين، وقد كان ذلك من لطـف اللـه

بهذه الأمة الذى حفظ عامة المجتمع من أن ينخرطوا مع الأغنياء فيقلدونهم فى أساليب حياتهم المتغربة. ولعل انتشار الأميّة وعدم التمكن من مواصلة التعليم فى مراحه العليا لكافة طبقات المجتمع هو الذى حفظ لهؤلاء الطبقات عقيدتهم بعيدة عن محاولات التغريب.

وقد ترتب على ذلك أن معظم محاولات الإصلاح الدينى والاجتماعى قد قام بها أفراد من تلك الطبقات الاجتماعية المظلومة وكانوا معظمهم من المتعلمين مثال ذلك: الشيخ حسن البنا ـ يرحمه الله ـ فقد كان مدرسا للمرحلة الابتدائية، وإلى جانب من أخذتهم الغيرة على دينهم من رجال التعليم الأزهرى، والذى يرجع إليهم تنظيم الانتقاضات السياسية التى عرفت فى مصر إبان الاحتلال الانجليزى لها فى أوائل هذا القرن العشرين الميلادى.

التطور الثالث: الغزو الفكرى:

وتأتى مرحلة أخرى من مراحل الصراع من انتهاء الاحتلال الأجنبى للبلاد الإسلامية، وهى مرحلة الغزو الفكرى التى كانت قد بدأت أثناء وجود قوات الاحتلال الأجنبية فى بلادنا وكانت فى مجالين داخلى وخارجى حيث التأثير على فكر المبتعثين المسلمين. تلك المرحلة كانت أخطر وأبعد أثراً من المرحلة التى سبقتها وهى مرحلة الغزو والاحتلال العسكرى وفرض خطوات التغريب الثقافى بالقوة والضغط السياسى المستند إلى الوجود العسكرى.

ولا يخفى على أحد أو وجود قوات احتلال فى بلد آخر له أضراره بالنسبة إلى البلد المستعمر، أهمها:

١) فهو يكلفه الإنفاق المالى الباهظ.
٢) يعرض حياة قواته إلى الخطر عن طريق العمليات الفدائية.
٣) يجعله عرضه للانتقاد من جانب الأمم الأخرى التى تدعى مساندتها لحريات الشعوب.

بينما الغزو الفكرى يحفظ للمستعمر كل ما سبق ذكره إلى جانب استمرار تأثيره التغريبى بشكل أقوى وبطريق مشروع لا يلام عليه من أحد، وحتى أنه يبدو أحياناً فى ثوب مساعدة من الدولة القوية إلى الدولة الضعيفة حتى تنهض وتلحق بركب الحضارة الحديثة.

فعندما رحل الاحتلال عن تلك البلاد ترك وراءه ثلاث مجموعات من أبناء المجتمع.

١) مجموعة تدين فكريا للغرب (فكر رأسمالى عقلانى متحرر).

٢) مجموعة تدين فكريا للمعسكر المناقض فكريا للدول المستعمر (فكر يسارى اشتراكى شيوعى).

٣) مجموعة احتفظت بما بقى لها من هويتها الدينية والوطنية (فكر إسلامى محافظ).

وكان أفراد المجموعة الأولى والثانية فى معظمهم من المثقفين، أما المجموعة الثالثة فكان معظم أفرادها من عامة الشعب إلى جانب عدد من المثقفين. فكانت المجموعة الأولى تبنى تصورها على أساس تقدم الغرب العلمى.

وأما المجموعة الثانية فكانت تبنى تصورها على أساس أن الغرب قوة استعمارية استغلالية سلبت الشعوب ثرواتها وطاقاتها الطبيعية والبشرية، وأنها نذرت نفسها لمساعدة الشعوب المغلوبة على أمرها حتى تتحرر من الاستعمار الغربى.

ولقد كان لكل فريق حجته التى اجتذبت عددا لا بأس به من المثقفين أما غامة الشعب التى كامن تشكل معظم أفراد المجموعة الثالثة فلم تجد سبيلا للتقدم إلا فى العودة إلى الإسلام. ولم يقتنع معظمهم بأى من الحجتين الآخرتين، لكن الواقع يشير إلى حقيقة لعلها تعارض فى ظاهرها هذا التفسير والتقسيم الذى ذكرته. وهو أن كثيرًا من الثورات التحررية التى قامت فى العالم الثالث كان قوادها ممن ينتمون إلى عامة الشعب ولم يكونوا فى معظمهم من الأغنياء أو المثقفين.

وتفسير ذلك أن هؤلاء الثوار وقعوا تحت تأثير شعارات يسارية لم يفهموها على حقيقتها لجهلهم بما تخفيه من أهداف، أو أنهم كانوا يطمعون فى الوصول إلى الحكم أو المناصب العليا فى الدولة والتى لم يكن لأحدهم أن يحلم بها يوما ما. والواقع يثبت لنا أن الثورات أو بمعنى أدق الانقلابات العسكرية التى حدثت فى العالم الثالث لم تستطع حتى الآن أن توفر لشعوبها ولو النزر اليسير مما وعدت به. والسبب فى ذلك واضح وهو أن مروجى ومصدرى هذا الفكر اليسارى لا يختلفون

فى أهدافهم الحقيقية عن مروجي ومصدرى الفكر اليمينى (الرأسمالى الحر) التى لا تزيد عن استبدال استغلال يمينى باستغلال يسارى. أما مصلحة الشعوب فى حد ذاتها فليس لها أى وزن فى فكر من المجموعتين.

والدليل على ذلك أنه عندما حاولت المجموعة الثالثة التى تمثل فى الواقع معظم أفراد المجتمع وتعبر عن أصالته وارتباطه بدينه ومجتمعه اتفقت ضدها كل من المجموعة اليمينية واليسارية واتهمتها بالرجعية والتخلف، وما إلى ذلك ولا أظننى بحاجة إلى تفصيل ذلك. فقد تناولته فى الباب السابق بشىء من التفصيل.

وأعود مرة أخرى إلى الحديث عن الغزو الفكرى وأقرر ما أتفق عليه الجميع من قوة أثره وخطورته على المجتمع الإسلامى، وأن كان البعض يرى أن الغزو الفكرى غير موجود أصلاً.

وأنا وإن كنت لا أوافق على تعليق كل أسباب قصورنا عن المواجهة الفكرية والحضارية على مشجب الغزو الفكرى أو الغربى الثقافى إلا أنه من المعروف أن الاحتكاك الثقافى الذى لا يخشى منه خطر على أحد أطراف هذا الاحتكاك والذى قد يؤدى على العكس من ذلك، إلى إخصابه وإثرائه، لابد فيه من شروط أهمها:

أن تكون الأطراف متقاربة من حيث القوة والقدرة على التأثير فى الطرف الآخر، وقادرة على اختيار ما يصلح لها ونبذ ما لا يصلح، مثلما حدث فى أول احتكاك للمسلمين بالثقافات الغريبة عنهم مثل اليونانية والفارسية والهندية فى نهاية القرن الثانى وبدايات الثالث الهجرى. وكذلك مثلما حدث قبل ذلك عندما التقت الثقافتان اليونانية مع الشرقية فى القرن الرابع قبل الميلادى وأنتجت ما يسمى بالثقافة الهيلينية التى هى مزيج من العقلانية اليونانية والروحانية الشرقية فى مصر وفارس والشام.

أما الاحتكاك الذى يحدث الآن فلا تتوافر فيه هذه الشروط ففى مقابل ثقافة غربية أو غريبة على وجه الإطلاق قوية متمكنة من العلم والتقنية والقوة العسكرية والسياسية تقف ثقافة شرقية ضعيفة فى كل هذه المجالات حتى فى انتمائها إلى عقيدتها التى هى قوام حضاراتها. فالشرط الأساسى لاعتبار هذا اللقاء بين الثقافات مجرد احتكاك ثقافى غير موجود. فإذا التقى قوى وضعيف وجلسا معا لم يكن

الحوار بينهما عادلاً فى الأخذ والعطاء ولكن كان أخذا للقوى من الضعيف، واستسلاما من الضعيف إلى القوى، وهذا هو حالنا الآن تجاه الثقافة الغربية الوافدة.

الطور الرابع : التغريب الثقافى ووسائله :

إن للغزو الفكرى خطره العظيم بعيد المدى ولكن رغم ذلك فإننى أرى أن خطره محدود فى طبقة معينة إلى جانب ما تستطيع هذه الطبقة أن تصل إليه من جماعات أو أفراد أن التأثير لا يخرج فى غالب الأحوال عن طبقة المثقفين فهو يستحق أن يسمى بالتغريب الفكرى الذى لا ينكر أحد العقلاء خطورته. وقد تنبه الغرب والشرق إلى ذلك عندما رأوا أن هذا الغزو لم يصل تأثيره إلى القضاء على محاولات الإصلاح والتأصل الدينى فى المجتمع الإسلامى كما كانوا يظنون.

فكان بحثهم عن وسيلة أخرى ساعدتهم فيها ومهدت لها وسائل الإعلام بعد ظهورها وانتشارها وسيادتها.

فبعد أن كان التأثير أو التغريب الفكرى يأتى عن طريق الكتاب المقروء الذى قد لا يؤثر سوى على من يستطيع اقتناء وقراءته أصبحت وسائل الإعلام المسموعة والمرئية تصل إلى كل فرد من أبناء المجتمع على اختلاف المستويات الاجتماعية فقيرًا كان أم غنيا عالما كان أو جاهلا، بإلغاء كان أم حدثاً أو طفلاً، رجلا كان أو امرأة، وهذا هو ما أعنيه بالتغريب الثقافى.وتأتى نسبة التغريب إلى الثقافة على أساس أن المراد تغريبهم هم كل أفراد المجتمع كما أن مفهوم الثقافة يشمل كل مكونات المجتمع العقدية والفكرية والتطبيقية.

سبق أن عرفت بالنوع الثانى من التغريب الثقافى بأنه محاولة لخلع الإنسان من هويته الثقافية أى من انتمائه إلى عقيدة وفكره ووطن وجعله تابعا لعقيدة وفكر ووطن غريب، أو تركه دون عقيدة أو فكر أو وطن.

وتتم هذه المحاولة فى الوقت الحاضر بعدة طرق تتركز بصفة خاصة فى التعليم والإعلام. والاتصالات.

١) التعليم من حيث المنهج ومن حيث المادة العلمية أى بالمنهج غير العلمى والمادة العلمية الموجهة وعن طريق البعثات العلمية (تأثير مباشر).

٢) من حيث الإعلام : تشتغل فيها كل وسائل الإعلام المتاحة وخاصة أفلام السينما والتلفاز. (تأثير غير مباشر).

٣) أما البث على الشبكة الدولية (الانترنيت) فقد أصبح من أخطر وسائل التغريب والتخريب الثقافي إن كانت له أيضاً بعض الإيجابيات خاصة في نقل الأخبار والمعلومات وتسير الاتصالات بين الشعوب متخطبة رقابة الدولة.

بينما نجد أن التأثير غير المباشر يؤثر فقط في المجتمع الذي توجد فيه هذه الوسائل الإعلامية الموجهة لتحمل فكرا غريبا ضارا وقد نبه بعض المفكرين العرب وغير العرب إلى خطورة هذه الوسائل وخاصة على الناشئة.

يقول فؤاد زكريا في كتابه "خطاب إلى العقل العربي"

"فهناك بالفعل أنواع من الفكر المستورد ينبغي أن نقف منها موقف الحذر الشديد، هي تلك التي تتسرب إلى العقول خلسة، بطرق ملتوية غير مباشرة وتؤدي في نهاية الأمر إلى تكوين اتجاهات ضارة لدى من يتلقاها وبخاصة إذا كان حدثا ذا خبرة محدود. ويتمثل هذا الخطر بوجه خاص فيما تنقله الوسائل الإعلامية الشعبية من أعمال يفترض أنها فنية، ولكنها مليئة بالأفكار والاتجاهات الضارة التي يراد منها تحقيق أغراض مرسومة مقدماً.

وقد تنبهت كثير من الدول المتقدمة بل الهيئات الدولية إلى إخطار وسائل الإعلام الجماهير والتي تنقل أعمالاً فنية جذابة مشوقة كالأفلام والمسلسلات التلفازية ولكن حصيلتها النهائية هي تكوين اتجاهات تميل إلى العنف الدولي، أو فقدان الإحساس بالتعاطف الإنسان، أو الإعجاب بأنواع زائفة من البطولات، أو التفنن في أساليب ارتكاب الجرائم، أو الميل المفرط إلى الاستهلاك المقصود لذاته والذي لا يخدم أي هدف معقول.

هذه الأعمال الإعلامية ذات القشرة الفنية الهشة التي تتغلغل في كل بيت وتثبت قيما غريبة غير مقبولة حتى بالنسبة إلى كثير من المجتمعات الصناعية المتقدمة والتي يحذر من أخطارها المفكرون في بلادها المنتجة نفسها، هي التي تشكل بالفعل فكرا مستوردا ينبغي أن نقف منه موقف الحذر الشديد[٢٧٣].

ورغم أن فؤاد زكريا يتبنى فى مواقع أخرى من الكتاب مواقف لا أتفق معه فيها[٢٧٤] إلا أن تحذيره هنا جاء صادقاً وينبغى علينا أن نضعه موضع الاعتبار ونعى خطورة ما يُدسُّ لنا خلال وسائل الإعلام بكل أنواعها.

تقول الباحثة الأمريكية (مارى ون) فى كتابها بعنوان: "المخدر الكهربائى" "من أهم المشكلات التى نتجت عن التلفاز هى التغريب، واللاإنسانية، والفراغ الفكرى، والفساد الخلقى، وأهم من ذلك تفتت العلاقات الاجتماعية، والسلبية، وهو أخطر على الصغار من الكبار"[٢٧٥].

وقد قرأت فى مجلة "المجتمع" مقالاً، لم يذكر كاتبه أسمه، ما يؤكد ما جاء فى كتاب الباحثة الإنجليزية، وكتاب فؤاد زكريا سابقى الذكر. وقد أعجبنى فى هذا المقال تحديد الكتاب لأعمال تلفازية معينة والإشارة إلى الأخطار وراء هذه الأعمال فيقول الكاتب: "فعندكم مثلا أفلام الغرابان السوداوان والتى تعلم (الأطفال) أن المشاكس فقط هو الكاسب، وتكوين عصابات الإيذاء هى الوسيلة الفضلى ليحصل الإنسان على ما يريد وينتصر ويصعد... وعندكم أفلام "سنده بل" البنت الذى يزيد عمرها على ثمانية عشر عاماً وتلبس ملابس فاضحة وتتصرف تصرفات أفضح ولا تلعب أو تلهو إلا مع الصبية، وكأنها ليست بنتا، وما فى ذلك من مفاهيم خطيرة وخاصة إنها تصادق شابا يساعدها ويحميها أكثر من أبيها وأهلها أجمعين. وكذلك فيلم "سبانك" وصاحبته، التى تتصرف بدون علم أهلها وتعلم فتياتنا التحلل والتسيب، ومربيتها التى سمحت لها أن تذهب مع صديقتها وصديقها على أن تعود قبل عودة أبيها، أى دعوة إلى الغش والخداع. حتى فيلم "سنان وأبوه" ذلك الرجل الحكيم العظيم ولكن المدخن دائمًا وأبداً، أى لا يكون الإنسان عاقلاً وحكيماً إلا بالتدخين... وغيرها الكثير الكثير من الأفلام الكرتونية، سياسة موجهة ضدنا تدفع المجتمع من أساسه ولبناته للتحلل[٢٧٦].

أما الإعلانات التجارية فتفوق خطورتها مواد التغريب الإعلامية الأخرى وخاصة على الأطفال والناشئة لجاذبيتها وحسن إخراجها، وتتمثل أهم أوجه خطوتها فيما يلى:

أولاً : المحيط الخارجى الذى يظهر فيه الإعلان هو غريب من حيث الترتيب والتأثيث ينطبع فى اللاشعور ويوحى بضرورة التقليد سعيا للتحضر والرقى(؟!!)

ثانيًا : الأشخاص الذين يؤدونه هم أحياناً من غير المسلمين وخاصة السيدات اللائى يختلف مظهرهن وسلوكهن عن تقاليد مجتمعنا وعقيدتها ، ويشتركن أحياناً مع رجال عرب متغربين فى سلوكهم فيوحى ذلك بتوافق سلوكهم مع تقاليدنا وصلاحيته لمجتمعنا.

ثالثًا : المادة المعلن عنها، فهى فضلا عن أنها كمالية استهلاكية فهى مضرة صحيا فى كثير من الأحوال، وخاصة أنواع الفطائر والحلوى التى لا يخفى على أحد ضررها على الإنسان، وكذلك بخاخات الروائح العطرية ومكافحة الحشرات التى نراها تستخدم حتى فى غرف نوم الأطفال والمطابخ. كل ذلك يعمق الشعور بتفوق الدول المنتجة التى يندر أن تكون عربية، ويغرى بالتقليد الذى سوف يظهر أثره السلبى فى الجيل القادم بشكل أوضح وأخطر.

لقد فطنت بعض الدول الكبرى إلى أهمية وسائل الإعلام وخطورة تأثيرها فاستغلتها بقدر طاقتها فى سبيل تحقيق أهدافها بنشر ثقافتها ومبادئها فى جميع أرجاء العالم وخاصة فى العالم الثالث أى الدول النامية، وأكثر البلاد استغلالا لهذه الوسائل هى الولايات المتحدة الأمريكية، فقد استطاعت بذلك أن تغزو كل بلاد الدنيا تقريبا. فهى تبيع الأفلام أو البرامج التلفازية بأرخص الأثمان أو تهديها إلى بعض البلاد دون مقابل مادى. ولقد رفضت كل من ألمانيا الغربية واليابان التعامل مع أمريكا فى هذا المجال ألا بحذر شديد. ولكن الوضع يختلف فى بلادنا فإن تأثيرهم وسيطرتهم على إعلامنا أمر واضح لا ينكره أحد. وقد ظهرت آثار ذلك جلية واضحة بين شبابنا المسلم فانتشرت الملابس الأمريكية مثل الجنس (لباس رعاة البقرة الأمريكيين)، وأصبح الشباب لا يريد الزواج إلا عن حب ومعرفة مباشرة بمن سيتزوجها، أصبحت ماكولاتنا وعاداتنا وسلوكنا مصبوغة بلون آخر غريب كان للإعانات التجارية الأثر الأكبر فى انتشارها وانتشرت القيم المادية لتطغى على القيم الروحية التى هى الأصل فى حياتنا الإسلامية، والتفاز هو أخطر هذه الوسائل على الإطلاق ولكنه يمكن أن يكون أقواها أثراً فى تعديل المسار ليخدم أصالتنا ويثبت مبادئنا وينشرها"[٢٧٧].

وهناك وسيلة ثالثة سبق ذكرها وهى التأثير المباشر على المبتعثين وكذلك على الجاليات الإسلامية المقيمة إقامة دائمة فى المجتمع الغربى بمحاولة خلعهم

تماما من الانتماء إلى أوطانهم ودينهم.

ويمكننا أن نقسم التغريب الثقافي في العصر الحديث إلى قسمين:

١) تغريب مباشر. ٢) تغريب غير مباشر.

فالتغريب المباشر هو الذي يتم عن طريق الجاليات الإسلامية والبعثات التعليمية الموجودة بالخارج.

بينما يتم التغريب غير المباشر عن طريق وسائل الإعلام ومناهج التعليم العام والخاص.

يتميز التأثير أو الاحتكاك المباشر بأنه قد يؤدى فى بعض الأحيان إلى تأثير عكسى أى أن المجتمع المضيف هو الذى يتأثر بالجاليات الغريبة الموجودة فى وطنه، والأمثلة على ذلك كثيرة فى البلاد الأوربية الغربية مثل إنجلترا وفرنسا وألمانيا الغربية. وقد بدأ هذا الاحتكاك المؤثر من جانب الجاليات الإسلامية فى المجتمعات المضيفة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وازدياد الحاجة إلى الأيدى العاملة الغريبة لإعادة بناء ما تحطم أثناء الحروب. وقد وصل هذا التأثير خلال هذا العقد إلى حد ظهور جماعات مناهضة لوجود الأجانب فى البلاد الأوروبية، وترى هذه الجماعات فى وجود الأجانب خطرًا ثقافياً محققاً على مستقبل أبنائها، هذا بالإضافة إلى أن بعضهم يرى فى الأجانب عبئا اقتصادياً ومنافسا خطيرا فى مجال سوق العمل.

واذكر مثالا لردود الفعل على هذا التأثير العكسى ما نشر فى بعض الصحف الألمانية فى أوائل الثمانينات حول توصيات صدرت عن مجموعة من الأساتذة الألمان الذين اجتمعوا فى مدينة هايدلبرج بألمانيا الغربية وزاد عددهم عن خمسين استاذاً وسميت هذه التوصيات باسم "توصيات هايدلبرج" فى عام ١٩٨٠م. (Heidelbergermanifest).

وهى تحمل تحذيرًا قوياً للشعب الألمانى من الخطر الثقافى الذى جاء نتيجة لوجود عدد هائل من الأتراك والذى يزيد على المليونين وبشكل خاص بسبب نشأة جيل جديد هم أبناء هذه الجاليات الذين يختلطون بالأطفال الألمان أثناء الدراسة وفى

الحياة العامة فأثروا فى طريقة نطق الأطفال الألمان للغتهم كما يدعى الموقعون على هذه التوصيات. وهذا بالإضافة إلى أن وجود هذا العدد الهائل من المسلمين، فى ألمانيا صحبة ازدياد فى عدد المساجد والمراكز الإسلامية التى يجتمع فيها المسلمون، ويصاحب ذلك أيضًا وجود الكثير من المتاجر وأنواع الأطعمة التى لم تكن معروفة من قبل. وقد ترتب على ذلك أيضًا وجود تميزات اجتماعية داخل المجتمع الألمانى، وأيقظت عندهم روح التعصب لعنصرهم الجرمانى وخوفهم عليه من الاختلاط عن طريق الزيجات التى تتم بين مسلمين وألمانيات أو العكس.

إن هذه الظواهر جاءت نتيجة لتأثير بالأقليات الأجنبية التى هى فى معظمها مسلمة، ودلت على فشل فى تحقيق التأثير العكسى أى خلع هؤلاء الأقليات من الانتماء إلى أوطانهم ودينهم رغم حدوث ذلك، للأسف الشديد، عند بعض الأفراد. ولا يخفى على أحد ما يمكن أن تقوم به المراكز الإسلامية فى تلك البلاد من دور فعال للحد من تأثر الأقليات الإسلامية بالغرب وخاصة الجيل الجديد منهم الذى ولد فى المهجر والذى يتعرض إلى قدر أكبر من الخطورة بالذوبان فى المجتمع الجديد، والانفصال تماماً عن وطنه ودينه الأصلى.

وهناك عدة أهداف مادية بالإضافة إلى الأهداف المعنوية أو الثقافية التى تسعى الدول الغربية إلى الحصول عليها من الدول الإسلامية فى آن واحد، فهى تمتص أموال المسلمين عن طريق بيع البضائع الاستهلاكية بعد أن كادت أن تحول أفراد المجتمع الإسلامى إلى مجرد مستهلكين، وهى بذلك تستفيد مادياً بما تكسبه عن طريق التجارة بالإضافة إلى أن ازدياد شراء هذه البضائع يخلق فى المستهلك المسلم شعورا بالتبعية المادية والمعنوية ، فنظرة المستهلك للمنتج هى دائماً نظرة إكبار ونظرة المنتج إلى المستهلك هى نظرة احتقار.

وليت الأمر يقف عند هذا الحد بل تعداه إلى وسائل أكثر خداعا هى فى ظاهرها الرحمة وفى باطنها العذاب. وأقصد بهذا الاهتمام أو تشجيع بعض الدول الغربية لافتتاح مراكز إسلامية أو معاهد لدراسة وبحث العلوم الإسلامية أو حتى جامعات إسلامية، ويكون الممول لهذه المشروعات جهات إسلامية رسمية أو خاصة تسارع إلى فعل الخير أينما ظهرت الحاجة وأتاحت الظروف، ولكن سرعان ما يكتشف المرء أن هذه المراكز أو المؤسسات الإسلامية لا تؤدى جزءا مما كان ينتظر منها فى مجال الدعوة إلى الله أو نشر الفكر الإسلامى. ويرجع ذلك إلى

أسباب عدة أهمها: أن المقيمين على أمرها يقعون بطريق مباشر أو غير مباشر تحت تأثير وتوجيه جهات غير إسلامية فى البلد المضيف، والأمثلة على ذلك كثيرة للأسف الشديد فى الهند وإنجلترا وألمانيا وهولندا على سبيل المثال لا الحصر.

وثمة أسلوب آخر للتغريب الثقافى والعقدى الموجه إلى مجتمعاتنا الإسلامية والذى نعيشه مرات كل يوم دون أن ندرى أو أن يسترعى انتباهنا وهو ما طرأ على طريقة بناء المساجد فى بلادنا فلقد صبحت مساجدنا الجديدة فى معظمها تشبه الكنائس إلى حد التطابق فى بعض الحالات، ومهما كان القول والرأى حول الفن المعمارى الإسلامى الذى تميزت به مساجدنا طوال العصور السابقة من الخلافة الأموية حتى العثمانية والتى تأثر بها المعمارى الغربى، فإن من ينظر إلى مساجدنا الجديدة يهوله اختفاء كل أثر لهذا الفن المعمارى الإسلامى الذى كان يتميز ببعض الأشياء مثل القباب وشكل المأذنة بشرفاتها المرتفعة وقمتها المحدبة التى يعلوها الهلال، ولقد اختفت أو كادت تختفى معظم هذه المعالم الأصيلة. ومهما كان القول بأن القباب لم تكن على عهد رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلا أنه لم ينهنا عنها، ومسجد الرسول– صلى الله عليه وسلم– له قبة خضراء والمسجد الحرام فيها، ولكن مهما اختلفت آراؤنا فى هذا الشأن فإن هذا الفن المعمارى كان يميز مساجدنا عن الكنائس والمعابد ولكنها الآن قد تشابهت كلها. ولعل قائل يقول إن هذه الأمور الشكلية الظاهرية ليس لها أى أثر على العقيد، أقول: أقرأ ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية فى كتابه : "اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم" عن الأثر النفسى للأشياء الظاهرة التى قد لا يلتفت إلى أهمتها وأثرها الفرد العادى، ففى قول ابن تيمية كفاية فى هذه المسألة لأنه يستشهد بالأحاديث النبوية الشريفة التى وردت فى ضرورة مخالفة الكفار ولا ضرورة لتكرارها هنا.

إن من المعروف أن الإنسان لا يقلد إلا من يعتقد أنه أفضل منه، أى أن التقليد هو نوع من التسليم بتفوق المقلَّد، وقد يكون التقليد فى أشياء لا علاقة لها بالعقيدة شيئاً محموداً أو غير ضار على الأقل مثلما يقلِّد الطالب المسلم أستاذا غربيا فى أتباع منهجه العلمى فى البحث إذا كان منهج الأستاذ منهجاً صحيحاً، أما تقليده فى عقيدته أو فيما يتصل بذلك لمجرد أنه أستاذ وله مكانة علمية مرموقة فشئ لا يقره مسلم.

والتقليد ينتج التبعية، كما سبق، لأن المقلد يظن أنه بمجرد تقليد المتفوق عليه فى سلوكه وفكره سوف يتمكن من اللحاق بمرتبته الحضارية، فيقلده فى مأكله وملبسه وتعامله، والأدوات اللازمة للتقليد هى عادة من صنع هذا الإنسان المتحضر الذى يراد تقليده، إذن أصبحت التبعية عن طريق التقليد تبعية ثقافية واقتصادية، والتبعية الإقتصادية تجر معها دائماً تبعية سياسية فإذا تمت التبعية الثقافية والاقتصادية والسياسية لم يبق مجال للعقيدة الأصيلة لأن العقيدة الإسلامية لا تكون مع تبعية كاملة لحضارة بنيت على غير عقيدة الإسلام ولأن الإسلام لا ينفصل عن الحياة العامة التى هى الأسرة والعمل والعبادة فهى الثقافة الاقتصادية والسياسية، لأن هذه الأشياء كلها هى مجالات تطبيق الإسلام فإذا فقد الإسلام مجالات تطبيقه لم يعد له وجود. والوضع يختلف بالنسبة لغير المسلم، فالنصرانى مثلا يمكنه أن يقلد غير فى كل شئ فى الحياة العامة دون أن يتنازل عن عقيدته، لأن العقيدة النصرانية هى بطبيعتها عبادة بين الإنسان وربه فقط، أى أنها تخلو من التصورات اللازمة للحياة العامة من نظريات اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية محددة.

أما بالنسبة إلى اليهودى فهو يختلف عن النصرانى ويكاد يتفق مع المسلم، لأن عقيدته على تحريفها تشتمل على تصورات ونظرات للحياة العامة، وهم يتمسكون بها ويسعون بكل جهدهم لتحقيقها، على الأقل فى دولتهم التى أقاموها على أشلاء وأرض شعب فلسطين.

أقول أنه إذا تم لغير المسلمين ما يسعون إليه من تغريب للمجتمع الإسلامى فلا أظن أن لهم حاجة بعد ذلك إلى تنصيرنا وإدخالنا إلى دين أو اتجاه فكرى معين. لأن الهدف من الغزو الفكرى والتغريب الثقافى والاحتلال العسكرى والاقتصادى هو فقط وضع الإنسان المسلم تحت أقدام هذه القوى، وليس التنصير والاستشراق التنصيرى سوى وسائل تخدم هذا الهدف.

الفصل الثانى

محاولة لفهم المتغيرات الدولية وأثرها على المنطقية العربية

المبحث الأول

تحليلات :

لقد كانت الحروب العالمية الأولى والثانية، حروبا بين حكومات قادها الحكام وخاضتها الجيوش وكان الهدف منها هو إحراز نصر عسكرى يزيد المنتصر وزنا سياسياً أو ثراءً اقتصادياً أو هما معا. وكانت الضحية هى الشعوب فى كل مناطق الصراع. وكان النصر فى تلك الحروب سواء كان للحلفاء أو لدول المحور نصراً للحكومات والسياسات وفخراً للجيوش المنتصرة، ولكن الشعوب فى كل هذه البلاد المتحاربة ظلت هى التى تدفع ثمن النصر وثمن الهزيمة وثمن الهدم وثمن إعادة البناء.

انتهت الحرب العالمية الثانية، كما هو معروف، بهزيمة ما يسمى بدول المحور والتى كانت تقودها ألمانيا وإيطاليا الموسيلينية، وانتصار دول الحلفاء وأهمها الولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا وفرنسا وروسيا. ثم استقر تقسيم الغنيمة بين المنتصرين إلى قسمين : قسم غربى للحلفاء الغربيين وقسم شرقى كان من نصيب الاتحاد السوفيتى، وانقسمت على أثر ذلك أوروبا إلى كتلتين غربية رأسمالية وشرقية اشتراكية، وانقسمت ألمانيا تبعا لذلك إلى ألمانيتين غربية رأسمالية محتلة من دول الحلفاء، وشرقية محتلة من "الاتحاد السوفيتى". صار هذا التقسيم بعد المحادثات الشهيرة بين الحلفاء والاتحاد السوفيتى فى "يالتا" عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية بفترة وجيزة. هذه الاتفاقية كانت تتويجاً الحرب الباردة بينهما والتى أسفرت عما هو معروف بسور برلين حيث انقسمت هذه المدينة التى كانت عاصمة ألمانيا المتحدة قبل الحرب إلى قسمين: القسم الشرقى أصبح عاصمة ألمانيا الشرقية، والقسم الغربى أصبح جزيرة غربية فى قلب ألمانيا الشرقية تحميها حاميات من قوات الحلفاء الغربيين. ومثل هذا السور فرض مع مرور الوقت على كل البلاد التى خضعت للاتحاد السوفيتى طوعا أو كرها وإن اختلف الشكل. ولم يكن للشعوب فى كل من القسمين أى رأى فى هذه التغيرات خاصة شعب ألمانيا الذى كانت تضحياته أثناء الحرب وبعدها أكثر من غيره من الشعوب المنهزمة فى أوربا. فقد

عومل معاملة المستعمرات أو البلاد المحتلة مسلوبة الإرادة،وأن اختلفت معاملة الحلفاء لألمانيا الغربية عن معاملة الاتحاد السوفيتى لدول أوربا الشرقية، ويتمثل هذا الاختلاف فى أن الغرب قد أعطى ألمانيا الغربية كل ما تحتاجه من مال ومواد غذائية لتقوم الحياة الطبيعية فيها ويزدهر اقتصادها إلى أقصى مدى ولم تكن هذه المعونة التى سميت "خطة مارشال" خالصة لوجه الله أو عطفا على هذا الشعب الذى قاسى من ويلات الحرب والحرمان الكثير، وإنما كانت هذه المساعدات ضمن تطور للحرب الباردة التى تمثلت فى حرب بين مذهبين فى الحياة (أيديولوجيين) وهى مذهب الاقتصاد الحر (ليبرالية=رأسمالية)، ومذهب الاقتصاد الموجه (الاشتراكية) فأراد الحلفاء لألمانيا الغربية، بحكم موقعها الجغرافى المتصل بأوربا الشرقية مباشرة أن تكون عنصر جذب أيديولوجى لشعوب أوربا الشرقية. ولم يكن سور برلين مثيراً لغضب ساسة الغرب، كما كانوا يزعمون فى الماضى والحاضر، وإنما كان فى حقيقة الأمر ضماناً لهم لإبقاء ألمانيا مقسمة والحيلولة دون توحيدها، خوفا من عودتها إلى القوة الهائلة التى كانت عليها قبل الحرب العالمية الثانية، ولكن الشرق أو الاتحاد السوفيتى هو الذى أقام هذا السور للهدف نفسه بالإضافة إلى هدف آخر وهو ضمان عدم هروب الشعب الألمانى بصفة خاصة وشعوب أوروبا الشرقية الأخرى بصفة عامة من بلادها إلى الغرب، ولما يترتب على ذلك من إظهار لهزيمة الشرق الإيديولوجية، وخسارته الاقتصادية التى تترتب على غياب اليد العاملة. وما يسترعى الانتباه هنا هو أن الاتحاد السوفيتى والأنظمة التى جاء بها فى أوروبا الشرقية كانت ترى فى السنوات الأولى بعد الحرب الساخنة هجرة شعوبها إلى الغرب وكان يقلقها ذلك فلجأت إلى إغلاق الحدود مع الغرب خوفا مما سبق ذكره قبل قليل، إلا أن إغلاق الحدود مع الغرب يعني، بالإضافة إلى ما سبق، أن الشرق كان يتوقع هزيمته الاقتصادية أمام الغرب وإلاّ لما كان هناك مبرر لإرغام الناس على البقاء فى بلادهم، طالما كانت هناك قدرة اقتصادية حقيقية على المنافسة والارتفاع بمستوى المعيشة فى بلادهم إلى مستوى القسم الغربى على الأقل، حينئذ لن يجد أحد من أفراد الشعب سببا للهروب أو الهجرة إلى الغرب. يدلنا ذلك على أن الأيديولوجية الاشتراكية (الماركسية) تحمل فى ذاتها عوامل فشلها، وأن المنادين بها هم أول العارفين بحقيقة قصورها عن سد حاجاتّ الإنسان المادية فضلاً عن حاجاته الروحية.

وثمة شئ آخر يستحق الاهتمام وهو أن الشعوب فى كل من المعسكرين لم تكن راضية على الوضع القائم فى ديارها، ويؤكد ذلك ظهور محاولات الاحتجاج الجماعى فى بعض البلاد الشرقية والغربية والتى كادت أن تتزامن فى فترة ظهورها رغم تناقض اتجاهاتها والاتفاق فى معارضتها للسلطة الحاكمة. وكل من الاتجاهين المعارضين فى الشرق والغرب وقد ووجه من قبل السلطة الحاكمة بالعنف وأن اختلفت درجاته ففى عام ١٩٥٦ قامت مظاهرات الاحتجاج فى المجر وتبعتها مظاهرات الاحتجاج فى تشيكوسلوفاكيا (براغ العاصمة) فى عام ١٩٦٨م ونجد فى العام نفسه قامت برلين الغربية مظاهرات الاحتجاج ضد السلطة وقوات الاحتلال الغربية والتى قادها طلبة الجامعة فى برلين الغربية. لقد استنكرت الشعوب، وعلى وجه الخصوص الطبقات المثقفة فى كل من المعسكرين، نفوذ السلطة السياسية المحتلة والوطنية التى أقامها حكومات الاحتلال. أما كيف قمعت هذه المظاهرات فى المجر وتشيكوسلوفاكيا فهذا أمر غنى عن الإعادة وكذلك مظاهرات برلين الغربية فى عام ١٩٦٨م التى اندلعت على سبب ظاهر وهو زيارة شاه إيران إلى برلين فى تلك الفترة فهو معروف أيضًا للمهتمين.

وينبغى ألا ننسى أن هذا التقدم الصناعى وارتفاع مستوى المعيشة فى أوربا الغربية وخاصة ألمانيا الغربية لا يعود فقط إلى ما يسمى بخطة مارشال ولكن إلى أسباب أخرى تخفى على الكثير من غير المطلعين والمدققين فى هذا الأمر أهمها هو عملية سلب ونهب للمصانع التى كانت موجودة قبل الحرب فى بلاد أوربا الشرقية وخاصة بولندا وتشيكوسلوفاكيا من قبل قوات هتلر أثناء الحرب العالمية الثانية. أضف إلى ذلك ما كان يقوم به علماء الطب والصيدلة الألمان من تجارب حية على بعض فئات البشر المغلوبين على أمرهم فى البلاد التى وقعت تحت السيطرة المؤقتة لقوات ألمانيا النازية وأيا كانت صحة الإدعاء بإجراء تجارب طبية على بعض فئات الشعوب المهزومة، كما تروى بعض المصادر التى أرّخت للنازية فإنه من الثابت أن قوات هتلر قد قامت بنقل كل ما استطاعت نقله من الدول التى سيطرت عليها إلى ألمانيا الغربية وأن هذه المعدات قد استغلت أحسن استغلال فى إعادة بناء ألمانيا بعد الحرب. وعلى الجانب الآخر فقد نقلت الولايات المتحدة الأمريكية وكذلك الاتحاد السوفيتى أبرز العلماء الألمان ومكنتهم من مواصلة البحث

وخاصة فى مجال صناعة الأسلحة والأبحاث النووية. ولقد اختلف أسلوب الاستفادة من علماء ألمانيا بعد انتهاء الحرب بهزيمتها وتقسيمها فالاتحاد السوفيتى استخدم أسلوب الإجبار، والولايات المتحدة استخدمت فى غالب الأحيان أسلوب الإغراء. وكان لهذا التصرف وما اتبع فيه من أساليب أثر كبير على درجة التقدم التكنولوجى التى بلغها كل من الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الأمريكية وبيان ذلك غنى عن التعريف. إذن المستوى المتقدم الذى بلغته هذه البلاد الأوروبية الغربية لم يكن فقط نتيجة لجدهم وجهدهم الذى يستحق بالفعل الاعتراف والتقدير، بل كانت هناك عوامل أخرى كان لها أثر غير قليل فى تطورها العلمى والتكنولوجى فى مرحلة ما بعد الحرب.

الحرب الباردة :

انقسم العالم إلى معسكرين شرقى تقوده روسيا وأسسوا حلفاً، ومعسكر غربى تقوده أمريكا وتأسس حلف شمال الأطلنطى. واستمر الصراع بين هذين المعسكرين ولكن فى صورة أخرى وهى ما يسمى بالحرب الباردة. حيث حاول كل من المعسكرين إثبات تفوق أيديولوجيته على أيديولوجية المعسكر الآخر بإظهار تفوقه التكنولوجى ورفع مستوى معيشة أفراده من جانب تفوقه ومن جانب آخر الإسراع فى تطوير أسلحته ليضمن تفوقه العسكرى فى حالة تجدد الحرب بينهما. لكن المستوى الاقتصادى والتكنولوجى فى الغرب كان أعلى بكثير من مقابلة فى الشرق مما جعل الغرب يتفوق على الشرق لتوفر كل مقومات التطور سواء البشرية أو المادية. مما جعل المعسكر الشرقى يقدم تضحيات مضاعفة للحاق بالغرب. وكان من الممكن أن يلحق الشرق بالغرب أو حتى يتخطاه لولا بعض العوامل البشرية التى أعاقت التقدم الحقيقى وخاصة فى مجال مستوى المعيشة للأفراد. أما الغرب فقد عرف أنه لن يهزم الشرق المتشح بالمبادئ الماركسية والذى يوجه من أفراد يوجهون الدخل القومى إلى الوجهة التى يرونها دون رقيب من الشعب سوى بالتعاون والتحالف فى سباق للتسلح كانت نتيجته فى صالح الغرب كما أشار ذلك جورباتشوف فى كتابه "البيريستورويكا" (صفحة ١٣١) وقد كان لسباق التسلح أثر اجتماعى خطير وهو اتساع الهوة بين مستوى معيشة الفرد فى الشرق وما يقابله فى الغرب لأن الشرق كان ينفق أكثر دخله على التسليح فى محاولة للحاق بالغرب

متغاضيا من أجل ذلك عن ضرورة رفع مستوى معيشة الأفراد الذى يؤدى بدوره إلى زيادة الإنتاج ورفع الدخل القومى ومن ثم توفير متطلبات الحياة الاجتماعية والعسكرية فى آن واحد كما كان الحال فى الغرب. لقد انعكس هذا الوضع السيئ فى الشرق على الأمن الداخلى حيث اختفت ثقة الشعب فى الحكومة وازدادت الهوة بين الحكام والمحكومين الذين رأوا أنهم أصبحوا مجرد أدوات للإنتاج دون أمل فى الحصول على مقابل يساوى ما يبذلونه من جهد. وقد زاد من تلك الهوة ما كانوا يعرفونه من خلال أجهزة الإعلام الغربى الذى لم يكن منعها ممكنا عن مستوى المعيشة فى الغرب حيث يعمل الفرد وقتا أقل ويحصل على دخل يفوق أضعاف دخل نظيره فى الشرق. مما اضطر الحكومات الشرقية إلى فرض أسوار حول حدودها لمنع أفرادها من الهروب إلى الغرب حيث كان الإنتاج فى الغرب يزداد وينعكس مباشرة على مستوى دخل الفرد بينما كان الإنتاج فى المعسكر الشرقى يقل فى الواقع ويزداد فى البيانات الرسمية التى يكذبها واقع مستوى حياة الفرد. وقد نتج عن ذلك عدم ثقة الأفراد فى حكوماتهم وفى مذهبهم ومحاولة الكثير منهم الهروب إلى الغرب ومنهم من دفع حياته ثمنا لمحاولته الهروب.

هذا الوضع أدى إلى أن يسود المعسكر الشرقى حكما ديكتاتوريا ممقوتا من كل مستويات الشعب ما عدا الحزب الحاكم والجيش والشرطة التى هى دعائم كل حكم ديكتاتورى بينما كانت الديمقراطية تتطور فى الغرب باطراد، ويصحبها تقدم تكنولوجى وارتفاع فى الدخل القومى ومستوى المعيشة.

ولقد استفاد الغرب من الأوضاع القائمة فى المعسكر الشرقى إلى حد كبير فقد كانت الطبقة الحاكمة والطبقات المساندة لها من الجيش والشرطة تستورد كل مستلزماتها المعيشية من أثاث إلى مواد غذائية من الغرب، كما انكشف ذلك بعد سقوط "هونيكر" حاكم ألمانيا الشرقية و"تشاوشيسكو" فى رومانيا، ولم تكن هذه هى الفائدة الوحيدة ولكن الأهم هو أن معظم الأجهزة والآلات المستخدمة فى الاستخبارات فى ألمانيا الشرقية لما يسمى ب، "شتازي" جهاز المخابرات الشرقى وكذلك" سكيوريتاتيا" جهاز الاستخبارات الرومانى كانت كلها من الغرب. ويفوق هذا وتلك أن بعض البلاد الأوربية كانت تتلخص من نفاياتها الصناعية النووية بدفنها فى بعض البلاد الاشتراكية مقابل مبالغ ضئيلة، فقد جاء فى مجلة "دير

شبيجل" العدد رقم ٢ الصادر فى ١٩٩٠/١/٨ أن برلين الغربية كانت تتلخص من نفاياها اليومية بإرسالها إلى قرية فى ألمانيا الشرقية وتدفع للحكومة ٤٠ مارك فى مقابل كل طن من النفايا، وكان متوسط عدد السيارات التى تحمل النفايا الصناعية إلى ألمانيا الشرقية يصل إلى ٢٥٠ سيارة يوميا، وقد كانت النتيجة تلوث الهواء والماء فى مناطق كثيرة من ألمانيا الشرقية وقد بلغت تكاليف التخلص من آثرها ١٠٠ مليار مارك ألمانى غربى.

لم يبق بعد أمام المعسكر الشرقى سوى حل واحد وهو الانسحاب من ساحة سباق التسلح والتفكير مرة أخرى فى مدى جدوى التمسك بفكر كارل ماركس الذى أثبت فشله فى كل بلاد المعسكر الشرقى على كل المستويات السياسية والعسكرية والاجتماعية والثقافية والتكنولوجية. وقد بدأت أولى هذه المحاولات الجادة فى بولندا مع بداية العقد الثامن من هذا القرن وقادها عمال ميناء "دانزيج" على بحر الشمال، وتأسست بذلك حركة "تضامن" (زوليدارنوش) التى استطاعت إرغام الحكومة على التفاوض معها ثم الاعتراف بها، وكانت سببا فى تغيرات كثيرة فى السلطة الحاكمة إلى أن انتصرت فى النهاية وأطاحت بالحزب الشيوعى الحاكم دون أن تلجأ إلى استخدام القوة ضد الحكم رغم الاستفزازات الكثيرة المتكررة من السلطة. لقد كان لنجاح حركة تضامن" فى بولندا صدى واسعا فى كل أرجاء العالم الشرقى الشيوعى مثل المجر ويوغوسلافيا ورومانيا وتشيكوسلوفاكيا. ولقد وجدت هذه الحركات تأييداً كبيراً من الغرب ووعودا بالمساعدة الاقتصادية وزيادة الاستثمارات فكانت تلك الوعود تزيد من التأييد الشعبى لتلك الحركات إلى أن تحررت كل دول ما كان يسمى بالمعسكر الشرقى، فيما عدا جمهورية الصرب (يوغسلافيا سابقاً) من ربقة الحكم الشمولى الديكتاتورى. ويمكن القول بأن عقد الثمانينات من هذا القرن العشرين كان مرحلة التحرك الإيجابى الفعال ضد الوضع المتردى فى المعسكر الشرقى.

لقد كانت هناك قناعة تامة بين المثقفين فى أوربا الشرقية بأن حكامهم يخدعونهم بالبيانات والإحصاءات الرسمية التى كانت تزداد تناقضا مع الواقع المعاش من عام إلى عام، فضلا عن التردى فى الأخلاقيات وانتشار كل أنواع الفساد الاقتصادى والخلقى، والسياسى، وخاصة بين صفوف الحزب الحاكم.

وازدادت تبعية هذه النظم الماركسية للغرب الرأسمالى خاصة فى مجال الحصول على المواد الغذائية الرئيسية من القمح والأرز إلى الألبان ومنتجاتها. لقد ازداد هذا التردى فى شتى المجالات حتى أصبح من المستحيل إخفاءه بإصدار البيانات، وحشد وسائل الإعلام لمحاولة إقناع الناس بصدقها.

وهنا يتبادر سؤال : هل كان الغرب لا يعرف بذلك؟

- هل قام الإعلام الغربى بواجبه نحو إظهار هذه المتناقضات فى المعسكر الشرقى وتوعية الشرقيين بما هم فيه، وكشف عناصر الفساد خاصة فى الحزب الحاكم؟

إن الغرب كان على علم تام بذلك وهذا ما تثبته بعض البرامج الإعلامية التى كانت تنشر وتبث فى الغرب.

وما يثبته بشكل قاطع تعاون الغرب مع بعض المسئولين عن الحكم فى المعسكر الشرقى وخاصة فى مجال الاستخبارات والأمن، ووسائل المعيشة والترفيه التى كانت لا تقل عند حكام الماركسية عن نظيرتها فى الغرب الرأسمالى، بل تفوقها فى كثير من الأحيان، ويكفى أن ترجع فى ذلك إلى ما نشر عن حياة تشاوشيسكو الخاصة، وحياة زعيم ألمانيا الشرقية السابق "هونيكر" وبعض رجاله فى مجلة "ديرشبيجل" فى أعدادها اللاحقة على تلك الأحداث.

ولكن السؤال الملح والهام هو : لماذا سكت الغرب طوال هذه الفترة وقد كان فى إمكانه فضح كل تلك المتناقضات ومظاهر الفساد السياسى والاقتصادى والاجتماعى. إن الجواب الأقرب إلى الاقناع هو أن الغرب كان يعلم ذلك وكان يرى فى فساد الحكم فى تلك المجتمعات الوسيلة الفعالة فى إسقاط هذا النظام الماركسى ومن ثم عودة هذه المجتمعات راكعة أمام الغرب تستجدى منها المساعدة وهذا ما حدث بالفعل بعد سقوط سور برلين فى ٩ نوفمبر ١٩٨٩.

لقد ظل الغرب صامتا راضيا بل مساعدا على هذا الفساد الذى راح ضحيته كثير من شباب هذه المجتمعات وطاقاتها الفعالة والتى كان يمكن لو لم تُقمع بالقوة أن تسهم فى تحسين الأوضاع فى مجتمعاتها. لقد سعى الغرب بكل وسائله فى زيادة الهوه والتناقض بين الطبقة الحاكمة والشعب المحكوم حتى أصبحت هذه المجتمعات

فى وضع بعض المجتمعات النامية أو أقل من بعضها، وأصبح متخلفاً عن الغرب بأجيال، لأن النظام السياسى الفاسد يعمل على تغييب أفراده وصرفهم إلى اهتمامات هامشية، أو جعله لا يفكر سوى فى الحصول على ما يلزمه من ضرورات للحفاظ على حياتهم وحياة أسرهم، فلا يبقى عنده وقت للتفكير فى أمور السياسة. لقد أثبتت هذه التغيرات المفاجئة فى سرعتها، وليس فى توقعها، أن النظام الحاكم الذى يسير فى هذا الاتجاه يخدع نفسه لأن الفرد إذا وصل به الحال إلى أنه لا يملك ما يخشى أن يفقده يثور على كل شىء، ولا يخشى أى شىء فتكون نهاية الطغاة.

ولكن أين هذا السكوت، بل المساعدة الغربية لتلك الأنظمة الفاسدة، من حقوق الإنسان التى ينادى بها كل زعيم غربى، وتطن بها وسائل الإعلام الغربى ليل نهار؟

إن ما كان يجرى فى الشرق والغرب ليس سوى صراع بين رأسمالية الفرد ورأسمالية الحزب على حساب أفراد المجتمعين. وكما انهار مجتمع رأسمالية الحزب سوف ينهار يوما ما مجتمع رأسمالية الفرد فى الغرب، وإن بشائر هذا الانهيار بدأت فى الظهور مع ما تأتى به وسائل الإعلام الغربى بين الحين والحين من الكشف عن الفساد بمختلف مظاهره من رشوة إلى تجسس وتخريب فى سبيل الثراء الشخصى فى المجتمعات الغربية.

المبحث الثانى

نهاية الحل الاشتراكى أو ما يسمى بإعادة البناء:

جاء جورباتشوف فى وسط الثمانيات من هذا القرن ليضع نهاية للرياء الماركسى ويعترف بكل خطايا أنظمته، وينظر نظرة واقعية إلى ما آل إليه حال المجتمعات الاشتراكية، ونشر كتابه المعروف باسم "البروسترويكا" أو "إعادة البناء أو الإصلاح السياسى"، وقد ارتبطت الأحداث الأخيرة التى قلبت المعسكر الشرقى رأسا على عقب بشخصية جورباتشوف وكتابه المذكور، حتى أصبح بطل تلك التغييرات وهذا الرأى وإن كان فيه جانبا كبيرا من الصحة إلا أنه يتجاهل دور المعارضة السياسية والعمالية القوية التى حدثت قبل مجىء جورباتشوف إلى زعامة الحزب الشيوعى الروسى.

وهذه حقيقة ضاعت وسط الضجة الإعلامية التى أثيرت حول جورباتشوف وكتابه، كما ضاعت حقائق أخرى كان لها أهمية كبيرة وأثر بعيد فى إحداث تلك التغيرات وخاصة فى ألمانيا الشرقية وأقصد بذلك وجود أحزاب معارضة معترف بها رسميا فى دستور ألمانيا الشرقية الذى كان يرتكز على أن النظام الحاكم هو نظام ديمقراطى يسمح بتعدد الأحزاب، وقد كانت هناك ولا يزال بالفعل أحزاب معارضة وأهمها الحزب الاشتراكى الديمقراطى (SPD) والاتحاد المسيحى الديمقراطى (CDU) وحزب المنتدى الجديد (NF). ولكن الغلبة السياسية كانت للحزب الاشتراكى الحاكم (SED) الذى لم يسمح بأى نوع من الظهور الفعال للأحزاب الأخرى شأنه شأن الأحزاب الحاكمة فى عالمنا الثالث التى تسمى نفسها ديمقراطية.

لقد جاء جورباتشوف ليعترف بفساد النظم الاشتراكية وقصور الفلسفة الماركسية عن تسيير أمور المجتمعات. وأهم من ذلك الإمساك بزمام الأمر قبل أن ينفلت تمامًا وتقوم حرب شعبية طاحنة بين الشعب الذى أصبح لا يملك شيئًا يخشى عليه من الضياع والنظام الحاكم الذى تملك كل شىء واحتكر لنفسه حق الحياة المرفهة. وما أشبه تلك الظروف بالمجتمع الغربى فى العصور الوسطى "وعصر النهضة"، الذى عرف بمحاكم التفتيش وصكوك الغفران التى كانت قمة القمع الكنسى ضد البسطاء المطحونين. تلك الظروف التى سلبت الإنسان كل شىء حتى إنسانيته، فجاء "مارتن لوثر" (ت١٥٤٦م) ليثور ضد الفساد الخلقى والتسلط السياسى والدينى الذى كان يمارسه رجال الكنيسة باسم الدين، كما مارسه زعماء الماركسية باسم العدالة الاجتماعية.

إن من يقرأ كتاب "البيرسترويكا" ويقارن بينه وبين كتابات "مارتن لوثر" ضد البابا والباباوية يجد تشابها يصل إلى حد التطابق بين موقف جورباتشوف من الحزب الحاكم، وزعماء الماركسية من جهة، وموقف مارتن لوثر من البابا ورجال الكنيسة الكاثوليكية من جهة أخرى. ولا يقف التطابق عند هذا الحد أى الظروف والملابسات التى أدت إلى ضرورة الإصلاح والتغيير، بل يتعدى ذلك إلى طريق ووسيلة الإصلاح.

وأوضح ذلك ببعض الأمثلة:

بعد أن يتحدث جورباتشوف عن تردى المستوى التقنى وتخلفه بالمقارنة مع الغرب يقول: "وهذا ليس كل ما فى الأمر، مع الأسف، إذ راحت تتقهقر تدريجيا، القيم الفكرية والأخلاقية، وعلى مرأى من الجميع هبطت وتأثر النمو بشكل حاد، وتدهورت المؤشرات النوعية على كافة الأصعدة وبرزت ظاهرة عدم استيعاب الجديد فى العلم والتكنولوجيا، وتباطأ النمو فى مستوى المعيشة، وظهرت مصاعب فى تأمين المواد الغذائية والسلع الاستهلاكية والخدمات. أما قوى الفرملة التى استجمعت قواها فى مجال الإيديولوجيا أيضًا، فقد شددت المقاومة والمجابهة ضد الأفكار الجديدة الهادفة إلى تقديم حلول بناءه للمشاكل الناضجة، وسادت الدعاية للنجاحات سواء كانت حقيقية أم وهمية [٢٧٨].

ويواصل الحديث فى الصفحة نفسها بعد نقد الثقافة والفكر السائد فى الاتحاد السوفيتي فيقول: "وارتفع تعاطى الكحول والمخدرات والجريمة كما ازداد تغلغل الأنماط الثقافية الهابطة الغريبة عن المجتمع السوفيتي والتى تكرس الابتذال والذوق الوضيع والخواء الروحى. ويقتبس جورباتشوف تعبيراً عن لينين: "لم تعد السيارة تنطلق فى الاتجاه الذى يعتقده السائق ومما يؤكد رغبة جورباتشوف فى الإصلاح الداخلى ولكن فى إطار الفكر الشيوعى مع الأخذ بما فى النظام الرأسمالى من وسائل مناسبة لا تخرجه عن إطار الاقتصاد الموجه أنه فى غالب المواضع يستشهد بفكر وأقوال لينين، ويقتبس منه فى كل مناسبة[٢٧٩]. وهو يضع عنوانا جانبيا ترجمة نصه: "التوجه نحو فلاديمير ايلينتش لينين "المنبع الفكرى لعملية إعادة البناء"، ويقول تحت هذا العنوان": فلم يزل تراث فلاديمير ايلينتش والمثال الاشتراكى اللينينى يشكلان المصدر الذى لاينضب معينه للفكر الجدلى المبدع"[٢٨٠] ويقرر أنه لابد من إعادة التفكير فى جميع المسلمات (الثوابت) المرتبطة بمجالات الحياة كافة: الاقتصادية، والثقافية، والديمقراطية، السياسة الخارجية، والأهم ترجمة ذلك كله إلى لغة الحياة العملية"[٢٨١].

ويستمد جورباتشوف اتجاهه إلى تنشيط دور القطاع الخاص فى داخل البناء الاشتراكى، أيضًا من لينين فيقول عن لينين: "ولم يعتره الخوف على سبيل المثال من توسيع النشاط الاقتصادى الفردى (الخاص) فى ظروف ضعف الدولة والقطاع الحكومى (العام) والآن فى ظل جبروتنا، وفى سياق إعادة البناء، فإن الإجراءات المتخذة لتطوير التعاونيات والنشاط الاقتصادى الفردى، والمقاولات والتمويل

الفردى تثير عند البعض الخوف والهلع... أما نقص المواد والمتاجر، وكيف سنتصرف إزاء ذلك، فإن هذا بالذات ما يجب أن يثير القلق بدلا من الزعيق "النجدة! الاشتراكية فى خطر!"[٢٨٢].

وفى معرض توجيه النقد للسياسة والإعلام الغربيين يؤكد جورباتشوف أن الدوائر اليمينية المتطرفة لا تخفى عداءها لعملية إعادة البناء"[٢٨٣]. ويواصل الحديث بتفصيل بقوله : "تحاول بعض الشخصيات السياسة وأجهزة الإعلام الجماهيرية وخصوصاً فى الولايات المتحدة الأمريكية، تصوير إعادة البناء فى بلادنا، وكأنها عملية "ليبرالية" (أى انخراط فى الرأسمالية) تبنيناها بضغط من الغرب، طبعاً لا يسعنا إلا الاعتراف بقدرات رجال الدعاية الغربيين، إنهم وبكفاءة المحترف يتلهّون بالديمقراطية بعبارات منمقة، إلا أننا سنقتنع بديمقراطية مجتمعات الغرب عندما يبدأ العمال والمستخدمون هناك، بحرية وفى اجتماعات عامة بانتخاب مالكى المصانع والمعامل ومدراء البنوك وما إلى ذلك، وعندما تشرع وسائل الإعلام الجماهيرية، وبصورة متواترة فى انتقاد الاحتكارات والبنوك ومالكيها، والتحدث عن العمليات الحقيقية الجارية فى دول الغرب، وليس فقط الدخول فى جدل بيزنطى عقيم مع الشخصيات السياسية"[٢٨٤].

تلك الاقتباسات التى اخترتها من كتاب "بيرسترويكا" تؤكد أن مصدر فكر مؤلفه "جورباتشوف" ليس ماركس واضع النظرية الاشتراكية، ولكن "لينين" قائد ثورتها ومفسرها الأول، وهذا يعنى فى نظرى أن فلسفة ماركس فى صورتها الأصلية لم تكن صالحة للتطبيق يوما ما وإلا ما وجد اختلاف بين فكر ماركس وتفسير لينين وإلا لكان الأجدر بأن يأخذ جورباتشوف مباشرة من المصدر الأول للماركسية وأن يستلهم من فكر ماركس ما يعينه على إعادة البناء أو الإصلاح السياسى، كما فعل "مارتن لوثر" مثلا عندما اتجه فى محاولته للإصلاح إلى كتابهم المقدس مباشرة دون وساطة.

وبغض النظر عما آلت إليه محاولة الإصلاح السياسى فى الاتحاد السوفيتى وأوربا الغربية، لنا أن نتساءل: هل كان جورباتشوف حقاً مصلحاً سياسياً، مخلصاً لماركسية أو "للينيته"، أم أنه كان يائساً من صلاحية هذه النظرية فى أصلها، وفى

تفسيرها لتوفير القدر الضرورى من الحياة الكريمة للإنسان فى الاتحاد السوفيتى أو غيره من بلاد العالم الاشتراكى، لكن فقط لا يملك الجرأة على إعلان إفلاس تلك النظرية وما بنى عليها من نظام أثبت فشله فى كل المجالات الحياتية؟، وأيا كانت الإجابة الصحيحة على هذا السؤال، وسواء كان جورباتشوف مكابراً سياسياً أو مصلحاً اجتماعياً، فإن الحقيقة التى لا ينبغى أن تغيب عن أعيننا نحن المسلمين أن هذه التغيرات التى شهدتها ولا تزال تشهدها أوربا تسير فى غير صالحنا، سواء بصفتنا من العالم الثالث النامى.." أو بصفتنا مسلمين.

إن اتحاد أوربا واختفاء شبح الحرب منها لا يعنى السلام لكل العالم، ولكن يعنى أن جهود الصناعة الحربية سوف تتجه إلى عالمنا الثالث لتجد فيه سوقا لترويج بضاعتها فى حروب تستثمر أو تُولّد، وأما من الناحية الدينية، فإن اتحاد الكنيسة الشرقية التى كان لها دور رئيسى فى إحداث هذه التغيرات مع الكنيسة الغربية الغنية ذات الخبرة العالية فى أساليب التنصير فسوف يضع الإسلام والدعوة الإسلامية فى موضع أشد حساسية وحرجا. فهل أعددنا لكل تلك التحديات ماينجينا من عواقبها ونستحق به نصر الله؟!

إن الحديث عن الآثار المتوقعة والتى ظهرت بعض بوادرها فى مناطق عديدة من العالم الإسلامى مثل منطقية البلقان وبعض الجمهوريات التى استقلت عن الاتحاد السوفيتى بعد تفككه، بل والتى لا تزال تناضل لنيل استقلالها عن التحاد الروسى مثل جمهورية الشيشان يحتاج إلى دراسة وتحليل يشترك فيها كل علماء ومفكرى هذه الأمة الإسلامية. وحسبى فى هذا المقام محاولة التنبيه إلى بعض جوانب الخلل فى مجتمعنا الإسلامى التى أدت إلى أن ينال منا الغزو الفكرى والتغريب الثقافى ويشوه خطابنا الفلسفى أكثر مما كان يتوقع صانعوه. ولن تنهض أمتنا من كبوتها التى طالت قبل أن تصلح هذا الخلل، لأننا لا نكون قد غيّرنا ما بأنفسنا حتى يغير الله ما بنا.

المبحث الثالث

بأنفسنا نبدأ!!

يبدو أن الغرب قد أصاب جانبا كبيرا مما يسعى إليه ويحشد جل طاقاته الفكرية، والمالية، للتقدم فى استقطابه للقوى المؤثرة فى العالم الإسلامى، وخاصة فى مجالات الفكر والإعلام، حتى وقع كثير من النشطين فى تلك المجالات فى العالم الإسلامى تحت تأثيرهم المباشر أو غير المباشر، فانقلبت بذلك وسائل مقاومة التغريب إلى أدوات للتغريب، وهى بذلك لم تعد وسائل تغريب لأنها موجهة من بعض أبناء هذه الأمة الذين زاد ويزداد تأثيرهم فى حياتنا يوما بعد يوم ويزداد حماسهم وتفانيهم فى هذا الاتجاه، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا بينما انقلب التغريب على أيديهم إلى "تخريب"، لأنه لم يعد يأتى من الخارج ولكنه أصبح تخريبا من الداخل يقوم به القائمون على أجهزة الفكر والإعلام خير قيام وبالتالى فما نعيشه الآن لم يعد تغريبا، بل تخريباً ثقافياً.

ولعل أكثرنا لا يريد الاعتراف بهذا الوضع المخزى الذى وصلنا إليه فيفضل الاستمرار فى الحديث عن الغزو الفكرى، والتغريب الثقافى بدلا من أن نسمى الأشياء بأسمائها. لقد أصبحت هذه المصطلحات لا تخرج عن كونها مشاجب نعلق عليها نتائج انحطاطنا ونعزى إليها أسباب فشلنا فى المواجهة الحضارية.

لنقرأ قول الله تعالى : **﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾**(الرعد:١١). **﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾**(الحشر:١٩).

لقد أجاد العلماء والمفكرون فى إيضاح دور العداء الغربى الذى تمثل فى الغزو الفكرى ثم التغريب الثقافى اللذان أفرزا الفكر العصرانى (العلمانى) فى مجتمعنا، وأصبحت جليَّة لكل مهتم بمعرفتها. ولا خلاف حول خطورة هذه الوسائل وفداحة آثارها، ولكن المزعج فى هذا الأمر أننا حملناها كل المسئولية عن تخلفنا الحضارى، وكأن المجتمع الإسلامى قد خلا تماما من كل عناصر الإعاقة الداخلية، وهذا أمر جد خطير، ويمنعنا من رؤية الأمور على حقيقتها التى هى شرط التغلب

على سلبياتها. لقد أصبحنا الآن مطالبين بأن نقف مع أنفسنا وقفة أمينة هادئة، نتحسس بها عناصر الخلل التى طرأت عليها، ثم نبحث عن أفضل وسيلة لإصلاحها. علينا إذن أن ننتقل من مرحلة نقض الغير إلى مرحلة "نقد الذات".

إن ما يحض الغير فى هذا الصراع قد عرفننا ، فبعد الوسائل العسكرية التى تمثلت فى الحروب الصليبية القديمة والحديثة وفشلت كلها فى تحقيق مأربة بأنهاء "وجودنا الحضارى تماما، لجأ إلى ما يسمى بالغزو الفكرى "الذى كان التركيز فيه على غزو عقول المفكرين لتؤثر على الناشئة من بعدهم، ولكن هذا الأسلوب قد وجد مقاومة عنيفة، ويكفى أن نشير هنا إلى ما واجهه طه حسين وعلى عبدالرازق، ولا يزال يواجهه تابعيهم فى المشرق والمغرف العربى، ثم جاء دور التأثير المباشر على عامة الناس ممثلاً فيما يسمى "بالتغريب الثقافى الذى اعتمد بالدرجة الأولى على وسائل الإعلام التى لا يخلو منها منزل فى مجتمعنا، ويبدو أنه قد أصاب بهذه الوسيلة الفعالة أكثر مما كان يحلم به، وآثار ذلك لا تخفى على عامى. إلا أن نجاح الغرب الأكبر لم يكن فى تدخله المباشر بالغزو الفكرى أو التغريب الثقافى لنقل أفكاره وثقافته بنفسه إلينا، بل فى أنه قد زرع فى مجتمعنا آليات تعمل ذاتياً، بل تتفانى فى إتمام ما قد بدأه الغرب على أكمل وجه، فأصبح بذلك التغريب تخريبا. وشر البليّة أن الأمر لم يقف عند هذا الحد بل أصبحت وسائل التخريب هى التى تحذر من التغريب فهى تردد، بلا وعى، شعارات الصحوة الإسلامية، وتحاول قدر الجهد فضح آثار التغريب، بينما هى فى الوقت نفسه التى تمدنا بمواد التغريب، فكأن دورها أصبح مزدوجاً: استيراد مادة التغريب ونشرها ثم التنبيه إلى خطورتها. هذا هو حال وسائل إعلامنا إنها تعانى من انفصام فى الشخصية. هذا الانفصام لم يقتصر على القائمين على وسائل الإعلام ولكننه تخطى ذلك إلى بعض جماعات المسلمين الذين يباهون غيرهم بتمسكهم بظاهر الدين فى حياتهم العامة وظاهر الآيات والأحاديث فى حياتهم الفكرية والعقدية، فهم "الحروفيون" فى عقيدتهم وحياتهم، فتجدهم مثلا يرددون فى كل مناسبة أن الإسلام يدعو إلى طلب العلم، ويدعو إلى التدبر والتفكر فى آيات الله عز وجل، ويأتون لذلك بآيات كريمة وأحاديث نبوية شريفة لا تدع مجال للشك فى صدقها؛ ولكنك تجدهم عندما يرون أحدا ممن دعوا إلى التفكر والتدبر يخرج من ذلك بتصور يخالف تصورهم فى أى

مجال اتهموه على الفور "بالتأويل"، و"لوى ذراع النص" والخروج عن الطريق الصحيح فى فهم النصوص ورموه بالجهل، وكثيرًا ما يتهمونه بالبدعة والضلالة وهو وهى فى النار... وكم من طائفة فى القديم والحديث كيلت لها هذه الاتهامات واضطهدت وظلمت وحرم فكرها واعتبر تضليلا مقصودا وغزوا فكريا دون أى اعتبار لاحتمال حسن النية فى البحث والفكر والاجتهاد وأن أخطأ بعضها.

هذه هى حال بعض المسلمين الذى قد يدفع كل مجتهد يتهم بسبب اجتهاده إلى التطوف والتمسك بما وصل إليه لأن حجته لم تقرع بحجة مثلها، ناهيك عما يقال بصدق عن حقوق المرأة فى الإسلام بينما نجد نقيضه فى واقعنا المعاش... لقد وقعنا بين تطرفين: تطرف عصرانى؛ وتطرف حُروفى.

إننا إن كنا نعيش أزمة حقيقية فتلك هى مظاهر أزمتنا : انفصام فى الشخصية فى تعاملنا مع أنفسنا ومع غيرنا، وفيما نقول وفيما نفعل، حتى أصبحنا غير قادرين على التمييز بين ألوان تقع بين الأبيض والأسود، بل افتقدنا القدرة على التمييز بين ما هو أبيض وما هو أسود، فغيرنا دائما أعداء، وهم دائما سبب تخلفنا. إننا إن كنا حقا نعيش أزمة فإن أزمتنا هى أزمة ذات تعانى من انفصام داخلى نأمر بالتدبر ولا نتدبر، ،وإذا تدبر غيرنا رفضناه وما تدبره، فأنقلب علينا علمه وقلمه، بدلا من أن نكسبه ونبحث فى فكره عن عناصر إيجابية نحمدها له عملا بقوله تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾(فصلت: ٣٤).

فلا تفريط فى نص ولا إفراط فى ظاهر عملاً بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾(النساء:٨٢).

إن من يسير فى الأرض وينظر كيف بدأ الخلق إتباعًا لأمره تعالى : وابتغاء الانتقال من "اليقين" إلى "عين اليقين" لا يستحق منا سوى الاحترام والتقدير، فنسعد به إن أصاب ونقومه بالحكمة والموعظة الحسنة إن أخطأ. هكذا تنقلب الأزمة صحوة، وتسفر الصحوة عن صراع فكرى، بعد أن تتبلور الأفكار، وينتهى الصراع إلى تميز فكرى، وتفوق حضارى، ينقلنا من الهامشية والركود إلى الحيوية والشهود.

المبحث الرابع

من نقد الغير إلى نقد الذات

إن من يقرأ تاريخ الأمة العربية والإسلامية باحثا فى عصور ازدهارها وانحطاطها وما يرتبط بذلك من أسباب القوة والضعف يكتشف أن عصرنا الحاضر هو أغنى تلك العصور من حيث توفر عناصر القوة.

١) فمن الناحية البشرية : لم يصل عدد المسلمين فى عصر من العصور إلى ما هو عليه الآن، خاصة فى البلاد غير الإسلامية شرقاً وغربا، حيث وصل عدد المسلمين إلى المليار وربع المليار مسلم حسب آخر الإحصاءات، ولعله يزيد على ذلك فى المناطق التى يصعب إجراء إحصاءات دقيقة فيها. وجدير بالملاحظة فى هذا المجال أن الإسلام لم ينتشر فقط بين عامة البشر، بل وبشكل ملحوظ بين خاصتهم من المفكرين والعلماء فى شتى مجالات العلم النظرى والتطبيقى، وقد شهد هذا العصر بالإضافة إلى ذلك عودة كثير من المفكرين العلماء فى شتى مجالات العلم النظرى والتطبيقى وقد شهد هذا العصر بالإضافة إلى ذلك عودة كثير من المفكرين المسلمين إلى حظيرة الفكر الإسلامى بعد انصهارهم شبه التام فى تيارات فكرية وعقدية أخرى، والأمثلة على ذلك كثيرة ومعروفة ولا تحتاج إلى تكرار.

ولم يحدث فى أى عصر من العصور الغابرة أن أقر عدد غير قليل من كبار علماء اللاهوت فى العالم بصدق نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- وسمو رسالته ووضوحها وبساطتها وفاعليتها فى تأسيس أعظم حضارة إنسانية عرفها التاريخ وفى الوقت نفسه لم تشهد الكنيسة منذ "مارتن لوثر" وحركته الإصلاحية فى القرن السادس عشر الميلادى، موجة من النقد العنيف الذى يصل إلى حد الرفض لأهم ركائزها العقدية مثل عصمة البابا وعقيدة التثليث والحلول والبنوة مثلما شهدته فى هذا العصر من كبار المنتسبين إليها والباحثين المتخصصين فى علومها.

٢) ومن الناحية الثقافية : لم يحدث فى عصر من العصور أن بلغ عدد المتعلمين والمثقفين والباحثين المتخصصين من المسلمين فى شتى التخصصات العلمية والشرعية وغيرها من التخصصات التطبيقية أو النظرية هذا العدد الضخم الذى نشهده الآن فى مجتمعاتنا الإسلامية والعربية.

ولم يشهد تاريخنا هذا العدد الكبير من المساجد والمعاهد الدينية والمؤسسات العلمية من جامعات ومراكز بحوث فى داخل المجتمع الإسلامى ومراكز إسلامية بكل ملحقاتها من مدارس ودور رعاية اجتماعية فى البلاد غير الإسلامية مثل ما تشهده فى عصرنا الحاضر، ولم يحظ الكتاب الإسلامى والمقال الدينى بشكل عام بهذا القدر من الانتشار والقبول بين مختلف مستويات المسلمين الثقافية، حتى أزاح كل ما عداه إلى منطقة الظل أو الاختفاء التام أحياناً، مثلما حظى به فى هذا العصر.

أما فى مجال الإعلام المسموع والمرئى فقد خصصت فقرات كثيرة مختلفة الإخراج والأساليب تتناول الدين الإسلامى بالعرض والشرح، والتحليل من علماء متخصصين، وقد كثرت الندوات العلمية التى اهتمت بالحوار الحضارى بين مختلف الاتجاهات الفكرية، والندوات التى تخصصت فى البحث عن طرق للخروج من أزمتنا الحضارية المعاصرة.

ولم يشهد عصر من العصور الغابرة انتشاراً لكتاب الله الكريم والاعتناء بطبعه، وتوزيعه، والإقبال على ترتيله، وحفظه فى مختلف بقاع الأرض مثلما نشهده فى هذا العصر.

٣) أما فى المجال الاقتصادى : فلم يشهد عصر من العصور مثلما شهده عصرنا من اكتشاف للثروات الطبيعية التى حبا الله بها هذه الأمة، ولم تكن الحاجة إلى تلك المواد الخام فى عصر من العصور السابقة بالقدر الذى هى عليه الآن من جانب الأمم الأخرى، ولا يخفى على أحد ما يرتبط بذلك من مردودات إيجابية فى المجال الاقتصادى والاجتماعى، ورغم التخلف التقنى الذى تعيشه هذه الأمة فإنها لا تزال تشكل أكبر قوة شرائية فى هذا العالم لما لديها من مال، وقوى بشرية، وحاجة مستمرة إلى تشييد الدعامات الأساسية فى بنيتها الاجتماعية والاقتصادية والتى تتمثل فى مشروعات لبناء الطرق والجسور والمصانع والمؤسسات الاستشارية والمؤسسات العلمية وما شابه ذلك، ونحن لا نزال نعتمد فى ذلك على الخبرة الأجنبية فى معظم المشروعات.

٤) أما من الناحية الحضارية : فإن الرقعة التى تحتلها الأمة الإسلامية والعربية كانت المكان الذى ولدت فيه كل الحضارات القديمة، وكانت مهبط الوحى منذ

إبراهيم -عليه السلام- إلى رسولنا الكريم خاتم الأنبياء والمرسلين -صلى الله عليه وسلم- هذه الرسالة الخاتمة الخالدة التى تعهد الله بحفظها من التحريف ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾(الحجر:١٥). ووعد الله بنصر من ينصره: ﴿يا أيها الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أقدامكم﴾(محمد:٤٧)، فهذه البلاد شهدت على مر العصور أقوى الحضارات الإنسانية، وأسمى الرسالات السماوية وقد اختص الله هذه الأمة وكرمها بذلك دون غيرها من الأمم.

تلك هى أهم عناصر القوة التى إذا اجتمعت فى أمة من الأمم سادت غيرها بلا منازع، فإذا افتقدت أمة تريد التحضر هذه العناصر أو بعضها فتلك مصيبة، أما إذا اجتمعت فيها مع انحطاط فالمصيبة أعظم.

إنه من المحزن حقاً أنك إذا سألت أحد علمائنا عن أسباب انحطاطنا لوجدته يقرر وبلا تردد أنه الغزو الفكرى والتغريب الثقافى والفكر الإلحادى وحملات التنصير ومؤلفات المستشرقين ... الخ.

ولعله يستدرك فى آخر الأمر ببعض العبارات السريعة عن تفكك المسلمين وبعدهم عن الصراط المستقيم... الخ فما أقل ما كتب بأمانة وتجرد عن الأسباب الحقيقية لأزمتنا الحضارية!!!

سؤال لابد من طرحه فى بداية بحثنا عن وسائل للخروج من تلك المأساة من شأنه أن يفتح أعيننا على بعض سبل العلاج بعد تحديد موضع الداء بدقة وموضوعية، هل كان عصر النبوة خال تماماً مما نسميه اليوم غزوا فكريا وتغريبا ثقافيا وحملات تنصيرية؟ وهل كان عصر الخلفاء الراشدين وما تلاه من عصور ازدهار حضارى خالية تماما من تلك الأسباب التى نسوقها عللا لمأساتنا؟

والجواب الذى لا يختلف فيه عاقلان هو : لا.. لم يخل أى عصر من تلك العصور من مختلف أنواع الكيد للإسلام. إذن لماذا كثر الحديث فى عصرنا هذا عن هذه المكائد، وحُمّلت أحمال غيرها من العلل الذاتية التى لا يحب أحدنا الحديث عنها تجنبا لما قد يترتب على ذلك، إذا كانت تلك المكائد قاسما مشتركا بين كل العصور حتى عصرنا الحاضر.

إن الأمر أخطر من أن نسلك طريق تعليق أسباب قصورنا وتقصيرنا على مشاجب الغزو الفكرى والتغريب الثقافى والتنصير وما شابه ذلك.

إن الإنسان المحَصَّن تحصينا جيدا لا يُغزى، وصاحب الهوية الأصيلة لا يُغرّب، والمسلم القوى لا يُنصّر أو يُلْحد. إن نجاح تلك المكائد الموجودة بالفعل منذ ظهور الإسلام إلى يومنا هذا، يعنى أن انساننا غير محصّن، وهويتنا هزيلة وإيماننا ضعيف. إن نجاح الغزو الفكرى يعنى بالدرجة الأولى أن فكرنا هزيل، ونجاح التغريب الثقافى يعنى أن ثقافتنا ضحلة ونجاح التنصير يعنى أن انتمائنا الإسلامى ضعيف، ولا تفسر هذه المأساة بغير ذلك من تفوق غيرنا تقنيا واقتصاديا ...الخ.

والدليل على ذلك هو أن المسلمين فى عصر النبوة لم يكونوا أكثر من الروم والفرس تقدما ولا أكثر منهم عدة وعدداً، ولكنهم كانوا أقوى منهم إيمانا بربهم وأكثر منهم اعتزازا بعقيدتهم، وأصدق منهم ترابطا وتآزرا.

تلك هى عناصر القوة فى الأمة الإسلامية فى عصورها الأولى وهى مكمن ضعف أمتنا فى الوقت الحاضر.

ولكى لا يبقى هذا القول فى دائرة الخطابة أو القول المألوف المتكرر أحاول تحديده قدر المستطاع، إن أيسر الطرق إلى تعريف شىء ما أن نكتفى بوصف ظاهرة ولا شك أن هذه الطريق للتعريف فيها خطأ واضح، ولكن الخطأ يكون خطأ فادحاً إذا اعتقد الإنسان أن ظاهر الشىء مطابق لحقيقته ويريح نفسه من مغبة الاعتراف بعجزه عن الوصول إلى كُنه وحقيقة هذا الشىء.

أسباب أزمتنا الحضارية :

إن أهم أسباب مأساتنا الحضارية تتمثل، فى نظرى فى ارتكابنا لهذا الخطأ الفادح، أعنى أننا قد اكتفينا فى كل شىء، بظاهره، وأعفينا أنفسنا من عناء البحث عن حقيقته، فآمنا، بلا وعى، بمطابقة الظاهر للباطن، أو تركنا البحث عن بواطن الأمور عملا بفهم خاطئ لبعض النصوص الدينية مثل: "لنا الظاهر وعلى الله الباطن "بينما الباطن المقصود هنا هو الغيبيات التى لا يعلمها سوى خالقها -سبحانه وتعالى- وثمة حكمة أخرى وراء الاكتفاء بظواهر بعض الأمور وترك الحكم على بواطنها لله تعالى، وهى حماية بعض المسلمين الصادقين من تهمة النفاق، وما قد

يترتب على ذلك من أحكام جائرة هكذا ينبغى أن نفهم قول الرسول الكريم ـ صلى الله عليه وسلم ـ "إذا رأيتم أحد يتعهد (أو يعتاد) المساجد فاشهدوا له بالإيمان"[٢٨٥]. حتى يقطع دابر سوء الظن بالناس والنيل من أغراضهم.

لكن الواقع المؤسف أننا اتخذنا من هذه التوجيهات النبوية الكريمة دعائم لمواقفنا السلبية وتخاذلنا عن محاولة فهم حقائق الأمور الدنيوية، فاكتفينا من الحضارة بمظهرها وظننا أنها مجرد اقتناء الجسور والقصور، ومختلف المعدات وأدوات الترفيه، ونسينا أنها إن كانت دليل تحضر فهى حضارة بُناتها، وليست حضارة مُستهلكيها.

لقد أصبح معيارنا فى تقويم الفكر كثرة ذكر كلمة "الإسلام" وإن خلت من كل مضمون واقعى، واكتفينا فى مجال الترابط والتآزر، بالعبارات المنمقة المهذبة غاية التهذيب وإن كانت تعد بما لا تفى به، وأصبح معيار الحكم على الانتماء العقدى للإسلام مظهره من لحية، وثياب، وكثرة الصلاة ومنها ما هو كنقر الغراب يرد إلى وجه صاحبه كالخرقة القديمة، وأن الصلاة الصحيحة هى التى تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغى. لقد تخلص المسلمون من سيادة الأجنبى فى بلادهم ولم يتخلصوا من عقدتها فى دمائهم وسلوكهم، فأصبح المسلم غريباً فى بلده أكثر من غربته فى غيرها. وكيف ننتظر مع ذلك أن يحترمنا غير المسلمين فى بلادهم أن لم نحترم فى بلادنا؟!!

إذا ذهبت إلى مسجد انشرح صدرك لما ترى وتسمع، ثم تذهب إلى السوق فلا ترى لذلك أى أثر، أين ذلك من قول الله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ﴾**(الصف:٢-٣). هذه الآية الكريمة دليل واضح على انفصام فى شخصية كثير من المؤمنين الذين عَصْرَنُوا حياتهم بفصلهم القول عن العمل، ونسوا قول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ "الإيمان قول باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان"[٢٨٦]. فلا فائدة فى حفظ دون فهم، ولا فى قراءة دون تدبر، ولا فى تدبر دون تطبيق، وصدق الرسول الكريم ـ صلى الله عليه وسلم ـ حيث قال: "فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب"[٢٨٧] وحيث قال : "اللهم إنى أعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن عين لا تدمع"[٢٨٨].

لقد أخبرنا الله تعالى على لسان رسوله الكريم بما ستؤول إليه حال أمتنا الإسلامية حيث قال: "يوشك أن تتداعى عليكم الأمم من كل أفق كما تتداعى الأكلة على قصعتها. قال (ثوبان): قلنا : أمن قلة بنا يومئذ؟ قال: بل أنتم يومئذ كثير، ولكن غثاء كغثاء السيل، تنتزع المهابة من عدوكم، ويصيبكم الوهن، قلنا وما الوهن يا رسول الله؟ قال: حب الدنيا وكراهية الموت"(٢٨٩).

وبعد.. أمَا آن لنا أن نعتبر من تلك المآسي التى تدهمنا، واحدة بعد الأخرى؟ إنك إذا سألت أى مسلم عن أسباب تلك المآسي وجدته يعرف السبب الحقيقي، ويصف لك الدواء الحقيقي فيقول: إن السبب الحقيقي وراء كل تلك الأزمات هو ابتعادنا عن كتاب الله وسنة رسوله، والدواء الحقيقي هو العودة إليهما وتطبيق ما فيها فى حياتنا اليومية.

وترى -البعض يقول: نعم أخطأنا بلا شك فى بعض الأمور، ولكنن هذه هى طبيعة البشر، ويكتفى بذلك، وكأنه تواضع بما يزيد عن الحاجة، ودون ذكر خطأ واحد من أخطائه ينصرف إلى تفنيد أخطاء الآخرين وبيان خطورتها.

فما هى إذن المشكلة إذا كنّا نعرف الداء ونعرف الدواء؟

المشكلة فى نظرى هى أننا لا نتناول هذا الدواء حتى يتحقق أثره فى الشفاء. وتحضرنى بهذه المناسبة عبارة المستشرق الألمانى المعروف فرتزشتبات فى مؤتمر المستشرقين الألمان عام ١٩٨٠م فى برلين "إن على المسلمين أن يعودوا إلى الإسلام من جديد إن أرادوا أن يلحقوا بركب الحضارة الحديث".

إن أى مذهب أو فكر لا ينبت إلاّ فى مناخ صالح لإنباته، فإذا كان المنبت حسن فالمذهب حسن، وإذا كان المنبت سيء فالمذهب سيء مهما حسن مظهره.

لابد لنا إذن أن نبحث فى المنبت إن أردنا أن نقوّم ما ظهر فيه تقويما حقيقياً، ونتعرف على ما فيه من عناصر الإفساد لنزعها منه، ونحل محلها عناصر الخير. وسأحاول فيما يلى من سطور تلخيص أهم عناصر الخلل فى معظم مجتمعنا الإسلامى، كما أراها:

أولاً : إن واقع معظم مجتمعاتنا يدل على أننا نعيش عصرانية (علمانية) مقنّعة، فدستورنا يقوم على القرآن والسنة، بينما واقعنا المُعاش يقوم على تقديم المصلحة الفردية أو القومية، أى أننا نعيش انفصاماً فى الشخصية

الإسلامية. نقول ونعتقد ما لا نطبق، إلاّ إذا كان فى التطبيق مصلحة فردية أو قومية. حسب الحاجة والمناسبة، فما أكثر قراءتنا للقرآن وما أقل عملنا به.

ثانيًا : اختفاء الهُوِيّة الإسلامية معياراً للعدل بين كل مسلم مهما اختلفت جنسيته، أو لغته أو لونه، فضلاً عن تزكيته على غيره فى كثير من الأحيان والبلدان، ونسمى ذلك كرماً. وأخطر ما ينتج عن ذلك هو انعدام الإحساس بالأخوة والترابط بين المسلمين، وضعف الثقة بالنفس، مما ييسر السبل إلى ظهور الشقاق والتناحر والعداء فيما بينهم ويخالف قوله تعالى فى وصف المؤمن ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾(الفتح: ٢٩).

ثالثاً : الاكتفاء بنقد الغير، وتحميله كل أسباب تخلفنا، خوفا من محاسبة النفس، وتقاعسا عن إصلاحها. فما أسرع وأهون أن نحكم على الغير، وما أندر وأصعب أن نحاسب أنفسنا. تعودنا على أن نرجع كل أسباب أزمتنا إلى مؤامرات من الخارج ينفذها نشاز وعملاء من الداخل. حقاً إننا، ومنذ ظهور الإسلام حتى الآن وسنظل، مستهدفون من أعداء ديننا الحنيف، وتكرر العداء متنوعا كما وكيفا، إلا أن هذا العداء منطقى ومتوقع ، ولا ينتظر منهم غير ذلك، ولكنه ما كان ليصيبنا بهذه القوة وينال منا كل ما أراد، لو أن بنيتنا العقدية كانت سليمة قوية خالية من الخلل، أو تكاد، كما كانت فى عصور ازدهارنا الحضارى.

رابعاً : تعودنا أن ننظر إلى ظاهر الأمور ونتعامل معها من منطلق الساعة التى نعيشها، فلا نتعمق فى جذورها لمعرفة أسبابها الحقيقية، حتى يتسنى لنا عمل منهج علمى دقيق للتعامل معها ووضعها فى موضعها الصحيح، فجاء فهمنا سطحى، وردودنا موسمية لا تعبر عن منهج مدروس وحسابات دقيقة، لنتعرف على أسباب الداء، فندرؤه قبل وقوعه، بل وتختلط عندنا الأسباب بالنتائج، لذا تجدنا نخرج من أزمة لنقع فى أخرى، دون أن نعتبر ونتعلم.

خامساً : إن إعلامنا العربى يتحمل مسئولية كبرى فى إيجاد أهم عناصر هذا الخلل، فالتركيز على إبراز الشخصية المسئولة وتقديمها فقط فى مجال الثناء والمدح، والتأكيد على حكمة كل ما يصدر عنها يقربها فى أذهان

العامة والشباب من درجة التقديس. فينشأ النشء عندنا على تقديس هذه الشخصيات، وقد يترك أمره كله إليها ثقة منه فى حكمتها وقدرتها غير المحدودة، كما توحى بذلك وسائل الإعلام. أو أنه ينصرف عن ذلك تماما، فيبغض المادح والممدوح معا، أو أنه يسعى بكل الوسائل إلى أن يصل إلى موقع المسئولية ليمُدح ويقدّس بدلاً من أن يُقدَّر عن كفاءة، فيحل التقديس عنده هدفاً بدلاً من التقدير، ناهيك عن الأغانى والأناشيد التى تكاد تؤله الحاكم، ولا توجد سوى فى عالمنا المتخلف، ولا أثر لها فى العالم المتقدم الذى يخلو أيضًا من ديكتاتورية الفرد، كان آخرها "هتلر" الذى ما كان له أن يحشد الملايين وراءه لولا وزير إعلامه "جوبيلز"، هذا وإن استبدل هذا العالم المتقدم ديكتاتورية الفرد بديكتاتورية رأس المال التى يسميها ليبرالية.

وأسوأ ما ينتج عن ذلك هو أن هذا المسئول قد يصدق أنه بهذه القداسة، ويتصرف تبعا لذلك، فيكون منهم الطاغية الذى لا يسمع سوى صوته ، ولا يصدق سوى ما يؤيد رأيه، ويظهر عمله ممثلاً لإرادة الشعب أمام الرأى العام، رغم ما فيه من ظلم وطغيان، ويجد من يؤيده من ذوى النفوس الضعيفة.

إن دور الإعلام فى العالم المتقدم هو دور الناقد، والنقد له آداب يلتزم بها قدر الإمكان، أما إعلامنا فيعمل بظاهر قول رسولنا الكريم، دون معناه الحقيقى، "أنظر أخاك ظالما أو مظلوماً"(٢٩٠)، فتجده ينصر الظالم منا متى توهم فى نصرته مصلحة عاجلة أو آجلة، وينفى كل ما يؤدى إلى إظهار الحق، ويحيله إلى تأثير الإعلام العربى الصهيونى(؟!!). فلو نصره ظالما بأن عرفه فداحة ما أقدم عليه، وأدانه أمام العالم، ونصحه بألا يعود إلى مثله، لما تجرأ على أكثر من ذلك، ولكانت صورتنا أمام العالم أفضل من ذلك بكثير. إن إعلامنا قد فقد مصداقية أمام العالم وأمام شبابنا. فما يقال اليوم قد يقال عكسه غدا، ولا يعلم أحد أين الحقيقة. فهل آن لنا نعتبر ونغير ما بأنفسنا حتى يغيّر الله ما بنا؟!.

إن مثقفى هذه الأمة عامة وأصحاب الخطاب الإسلامى خاصة، يتحملون مسئولية كبرى فى هذه الفترة العصيبة التى تمر بها أمتنا الإسلامية فهم المسئولون أمام أمتهم، ثم أمام الله عما يعلمون ويقولون ويفعلون. ومهمتهم صعبة لأن ما يقولونه عن ضمير خالص لله تعالى قد يعرضهم للّوم أو سوء الفهم، ولكن العلم

أمانة، وقد أمُرنا أن نؤديها، وألا نخشى فى الله لومة لائم.

أما مناهج التربية والتعليم فى مدارسنا، ومعظم جامعتنا فحدّث عنها ولا حرج، إنها تفتقد الهوية التى تميزها عن غيرها. فمناهجنا التربوية، لا هى إسلامية ولا هى شرقية، ولا غربية. إنما هى خليط غير منظم من كل ذلك، وتعتمد على التلقين، والتحفيظ دون الفهم والتدبر، والتعود على الاعتماد على النفس فى جمع المادة العلمية، ومحاولة الابتكار التى هى عماد مناهج التربية فى الغرب، الذى نلعنه على كل منبر. إننا لا نحتاج فقط إلى إصلاح مناهجنا التربوية بإدخال العلوم الحديثة إليها إنما فى الدرجة الأولى إلى إعادة النظر فى طرق التدريس، وفى أسلوب تقديم المادة العلمية للطالب وكذلك طرق تقويم الطالب، التى لابد أن تكافئ كل من يعتمد على فكره وينوّع من مصادره، ويكتب رأيه الشخصى فيما يتعرض له من أسئلة، وعكس ذلك لمن يعتمد على الحفظ فقط، ويكرر ما تلقنه عن معلمه. ولكن المشكلة تبقى قائمة إذا افتقدنا المعلم الذى تعلّم هذا المنهج، ويمكنه تقديم القدوة والمثل الواقعى فى درسه وأبحاثه. لقد تعودنا أن نكتب أكثر مما نقرأ، وأن نتكلم أكثر مما نتدبر، وأن نقول أكثر مما نفعل، وأن نجادل أكثر مما نستمع، وأن نخلط بين الأسباب والنتائج، فَكَثُر الابتلاء وقلّ الاعتبار.

وقد يقال إننا الآن لسنا فى الوقت المناسب لإظهار السلبيات، وينبغى أن نركز كل الجهد لإيجاد مخرج من تلك الأزمة. والحق أننى أخشى أن تنسينا فرحة انكشاف الغمة البحث عن أسبابها فنخرج من واحدة لنقع فى أخرى.

الفصل الثالث

العولمة
أحدث مراحل التغريب والتطويع

المبحث الأول

مصطلح العولمة :

شاع استخدام مصطلح "العولمة" في كل الأوساط العلمية والإعلامية منذ أوائل هذا العقد وبصفة خاصة بعد إنهيار ما كان يسمى بالمعسكر الشرقى أو الإشتراكى وأرتبط هذا المفهوم بمصطلح أخر يحمل المضمون نفسه وهو "النظام العالمى الجديد" وبدا للعالم أن العولمة والنظام العالمى الجديد أصبحا قدر البشرية المحتم الذى لا فرار منه ولابديل عنه.

وزاد على ذلك أن ذلك الوضع أغرى بعض السذج من الباحثين في الغرب والشرق بالإعتقاد أو بالتبشير بما أطلقوا عليه "نهاية التاريخ" التي بشر بها الباحث الأمريكي، الياباني الأصل، فوكوياما.

ويمكن إعتبار الترتيب التاريخى لظهور هذه المصطلحات الثلاثة ترتيبا شبه منطقى، فبعد إنتهاء الحرب الباردة التى دامت قرابة نصف قرن، لصالح النظام الرأسمال الغربى (أقتصاد السوق) والذى أصبح النظام الوحيد المتبقى فى العالم وبالتالى سمى النظام العالمى الجديد.

وإن كان النظام الجديد يحمل أكثر من المعنى الاقتصادى فهو يتخطى ذلك إلى التبشير بثقافة عالمية، وهى بالطبع ثقافة الغرب المنتصر. أما وسيلة تطبق هذا النظام العالمى الجديد التى روجت له وسائل الإعلام الغربية وهللت له بعض وسائل الإعلام العربية ببلاهة شديدة، فهو فرض هذا النظام العالمى الجديد بالقوة على المناطق الأخرى التى كانت أو لا زالت تسير على نظام آخر، وعملية الفرض هى المدلول اللغوى لمفهوم العولمة، بمعنى السعى أن يصبح العالم كله يدين بنظام اقتصادى وثقافى واحد.

وإذا افترضنا جدلاً، كما فعل ويفعل بعض السذج ، أنه لا مفر أمام أى مجتمع من الأخذ بهذا النظام الجديد وتبنى مفاهيمه وتصوراته وتطبيقها فسيكون ذلك هو نهاية التاريخ بمعنى الصراع السياسى والثقافى إلى حين.

إلا أن الأعوام القليلة التى تلت ظهور تلك المفاهيم والتصورات البراقة قد أثبتت نقيض ما بشر به النظام العالمى الجديد، فقد شهدت حقبة التسعينات صراعات سياسية وعرقية ودينية بعنف وكثافة لم تحدث من قبل، ولا يزال لهيبها يحرق آلاف البشر فى أكثر من بقعة من بقاع العالم كحرب الخليج الثانية وحرب البوسنة والهرسك وأحداث أفريقية الدامية التى فاقت كل التصورات فى عدد ضحاياها، ومشكلة فلسطين المغتصبة التى ازدادت تعقيدا بعد بوادر إنفراج لم يصدقه سوى المفرطين فى التفاؤل باتفاقيتى أوسلو ومدريد، وأخيرا وليس آخرا ما يعيشه الآن أصحاب الأرض والحق من شعب أقليم كوسوفو وكذلك جمهورية الشيشان.

ومما يستوقف النظر أن الغرب عندما بشر بالنظام العالمى الجديد بعد سقوط المعسكر الشيوعى كان قد أسقط تماما من كل حساباته احتمال وجود قوة ثالثة قادرة على تقديم بديل يفوق فى قوته ومنطقيته وانسانيته كلا البديلين التقليديين وهما الشيوعية والرأسمالية، وأقصد هنا البديل الإسلامى. هذا الواقع يدل بوضوح تام على مدى هوان شأن المسلمين وضآلة وزنهم فى ميزان القوى العالمى.

إلا أن هذا التصور القاصر لم يدم طويلاً، فسرعان ما رأينا من يحذر الغرب من الخطر الأخضر (الإسلامى) بعد القضاء على الخطر الأحمر، ودعا إلى الانقضاض على الإسلام بعد أن فقد المسلمون نصيرهم الاستراتيجي وهو الاتحاد السوفيتى، جاء ذلك على لسان "ريتشارد نيكسون الرئيس الأسبق للولايات المتحدة فى كتابه "الفرصة السانحة" ، وكذلك فعل "هنتجتن" فى كتابه "الغرب والإسلام آفاق الصدام" أو ما عرف فيما بعد بنظرية "صراع الحضارات".

ونخلص من ذلك إلى أن نظرية الصدام أو الصراع بين الحضارات تنقض تماما نظرية نهاية التاريخ التى تراءت لفوكوياما. كما تبين بوضوح أن العولمة هى عبارة عن محاولة الغرب فرض نظام معين أو ثقافة معينه، وهى ثقافة أكبر قوة عسكرية واقتصادية فى العالم على كل بلاد العالم بالقوة، إذا لزم الأمر. والقوة هنا تظهر فى صور عديدة إضافة إلى صورتها التقليدية وهى القوة العسكرية. من هذه

الوسائل المستحدثة لفرض العولمة ابتزاز الدول عن طريق الديون التى استدرجت يوما ما لاقتراضها، وتراكمت فوائدها فتضاعفت عدة مرات. وأهم آليات هذا الإبتزاز هى صندوق النقد الدولى والبنك الدولى، وصناديق ما يسمى بمساعدات الدول النامية. أو اللجوء إلى ضرب اقتصاد الدول التى شقت طريقها سريعا إلى الساحة العالمية وبدأت فى منافسة الدول الصناعية المتقدمة، مثل دول شرق آسيا، عن طريق ضرب الأسهم والعملات المحلية عن طريق سحب الأرصدة من بنوك تلك الدول، فينهار اقتصادها وتجبر على استجداء القروض من البنك الدولى أو صندوق النقد الدولى الذى يبدأ فى إملاء شروطه المتعسفة على الدول الراغبة فى القروض لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من اقتصادها وما حدث لتايوان وماليزيا واندونيسيا وأخيرا اليابان خير دليل على ذلك.

وأما أخف صورها حدة وأبعدها أثرا فهو سيطرتها شبه الكاملة على تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات العالمية، وهذه الصورة لها تفاصيل يحتاج عرضها إلى بحث مستقل.

هذا ما يمكن أن يقال عن العولمة بمفهومها السائد حالياً، إلا أن هذا المصطلح يمكن من الناحية النظرية أن يتضمن معنى ايجابيا لو أنه كان يعنى إتاحة الفرصة أمام كل دول العالم، وخاصة الدول الأقل تقدما لكى تُفيد من الانجازات العلمية والتقنية التى وصلت إليها الدول المتقدمة، أى أن يكون الهدف من العولمة هو إزالة الحواجز التى تعترض انتشار الإنجازات العلمية وانتقالها إلى كل الدول الراغبة فى تملكها.

فيقع بذلك مدلول فعل "العولمة" على "الإنجازات العلمية وليس على "الدول والمجتمعات النامية" فيقال عولمة الإنجازات العلمية وليس عولمة المجتمعات والثقافات، كما يحتم ذلك توجيه البحث العلمى والتقنى منذ البداية إلى وجهة تأخذ فى الاعتبار التناسب مع أكبر عدد ممكن من المجتمعات البشرية أى أن تصبح مناهج الأبحاث ونتائجه عالمية الصلاحية. وفى هذه الحال يكون الأفضل استخدام مصطلح "العالمية"، أى عالمية المعرفة أقرب وأصوب من مصطلح "العولمة" كما سبق، رغم اشتراكهما فى الأصل الذى اشتقا منه وهو "عالم".

ويمكن طرح مقارنة مختصرة بين هذين المطلحين لتيسير التمييز بينهما على النحو التالى :

- العالمية تصف موضوعها بما هو عليه، بمعنى أن الشئ الذى يوصف بالعالمية لابد أن تكون طبيعته ونتائجه صالحة لأن يستخدمها كل البشر.

أما العولمة فهى تدل على فعل، وليس صفة يراد بها إخراج شيء عن طبيعته الإقليمية وفرضه على المجتمعات الأخرى وإن لم يتفق فى طبيعته ونتائجه مع طبيعة وظروف المجتمعات الأخرى.

- مصطلح العالمية يتضمن إلى جانب صلاحيته الطبيعية لكل البشر، الاعتراف بخصوصية الآخر وضرورة أخذه فى الاعتبار واحترامها ، بينما "العولمة" لا تعترف بالآخر، بل وتنكر حقه فى الاحتفاظ بخصوصياته الثقافية أو الاجتماعية.

- العالمية **تعرض** نفسها ولا **تفرض** نفسها على الآخرين لذلك لا يترتب عليها رد فعل مضاد من الآخر لأنها لا تفرض عليه تبنيها بل تعرض نفسها عليه كبديل يعتد به وتترك له الحرية فى أن يأخذه بجملته وتفصيله أو أن يأخذ منه ما يرى فيه صلاحية وترك غير ذلك ، ولا تضمر العداء لهذا البديل. بينما "العولمة" تؤدى حتما إلى رد فعل مضاد يرفض القهر على تبنى مفاهيم غريبة عن طبيعته لم تولد فى تربته ولا تتناسب مع روحه. وتتحدد درجة قوة رد الفعل حسب قوة الضغط فتصل من مجرد الرفض السلبى إلى الرفض بالعنف والقوة، ويترتب على ذلك أيضا ما يعرف بالتطرف فى الاتجاه الآخر والعنف فى التعامل مع الغريب. كما كان قد يصل إلى درجة الإرهاب الذى لا يميز بين الحابل والنابل، كما يحدث فى بعض بلادنا الإسلامية إلى عهد قريب فى مصر والجزائر على سبيل المثال.

ولا ينبغى أن يفهم هذا القول على أنه تبرير لظاهرة الإرهاب التى تفشت فى كل أنحاء العالم، ولم تسلم منها المجتمعات التى أنتجت وروجت للعولمة مثل الولايات المتحدة الأمريكية، ولكن الهدف هنا هو مجرد التنبيه إلى ما يمكن أن يساعد على فهم بعض العوامل التى تؤدى إلى ظهور وانتشار العنف فى بعض

المجتمعات، وبدعم المؤثرات الخارجية ضد بعض الدول التي ترفض الرضوخ للعولمة القسرية، بهدف تحطيم اقتصادها أو خلخلة النظام الأمني فيها بإثارة الفتنة بين فئات الشعب الواحد.

وأخيرا فإن عالمية أي مبدأ أو نظرية أو تصور تعرف وتنتشر بين المجتمعات عن طريق الكلمة المكتوبة أو الدعوة بالأساليب التقليدية مثل الأبحاث والمحضرات والندوات وما شابه ذلك، بينما تعتمد العولمة على الضغط الاقتصادي والغزو الثقافي الذي قد يصل إلى الغزو العسكري تحت حجة تُختلق لهذا الغرض.

وبما لا يخفى على أحد الآن أن العولمة صناعة أمريكية خالصة لم تسلم منها أيضًا دول أوربا الغربية حيث ظهرت في الفترة الأخيرة عديد من الأبحاث العلمية والمقالات الصحفية والبرامج الإذاعية في كثير منها تشكو من أمركة ثقافتهم واعتبرت ذلك تغريبا ثقافيا لابد من مواجهته. فالدول الأوروبية الكبرى تعتبر نفسها مجتمعات لها تاريخها الحضاري وخصوصياتها الثقافية التي ينبغي الحفاظ عليها وعدم السماح بتأثرها بنمط الحياة الأمريكية الذي يتميز بالسطحية والتحرر الزائد من كل المبادئ والقيم المتوارثة.

ففي ألمانيا نشرت مجلة دير شبيجل[٢٩١] آراء بعض المتخصصين في علم النفس والتربية والاجتماع تدعوا إلى عمل أبحاث جديدة في مجال تربية الطفل تنقذ الطفولة مما تعرضت له بواسطة وسائل الإتصال والمعلومات الحديثة وخاصة التليفزيون الذي أعلن نهاية الطفولة. على حد تعبير هذه المجلة وتشير المجلة إلى أبحاث علمية نشرت في مجلة "فاميلين ديناميك" (حركة تطور الأسرة) الربع سنوية والتي تصدر في ألمانيا أيضاً تؤكد على ضرورة إنقاذ الطفولة الحديثة من الضياع.

وقد نشرت مجلة دير شبيجل[٢٩٢] قبل ذلك عددا خاصا عن مشكلات الشباب والتغيرات التي طرأت عليه مدعما بنتائج دراسات علمية وإحصائية وآراء بعض المتخصصين وآراء بعض الشباب من مختلف الأعمار بين ١٤-٢٩ سنة وأجريت على ٢٠٣٤ شاب وشابة طرحت عليهم ١٢٠ سؤالاً.

هذه المعلومات تستحق دراسة مستفيضة أيضًا من جانبنا علّنا نعرف كيف يتناول العلماء في الغرب مثل هذه المشكلات بالدراسة والتحليل واستخلاص النتائج

ووضع الحلول. ومن المؤكد أن المؤثرات التى تؤثر على هذا الشباب فى الغرب هى ذاتها التى تؤثر على شبابنا ، وإن كانت ردود الأفعال من جانب الشباب تختلف فى الغرب عنها فى الشرق بسبب الخصوصيات الثقافية لكل من الشرق والغرب.

المبحث الثانى

العولمة والأبعاد المتعددة :-

١- البعد الاقتصادى: للعولمة أبعاد متعددة تشمل كل الجوانب الحياة الاجتماعية وتصل إلى كل طبقات المجتمع إلا أن أشهر أبعادها هو البعد الاقتصادي الذي أرتبط باتفاقية التجارة الحرة أو ما عرف بإتفاقتين "الجات" التى تهدف فى النهاية إلى فتح الأسواق خاصة فى الدول النامية أمام منتجات الدول المتقدمة التي اكتظت بها مخازنهم وفقدت فرص توزيعها فى الدول المتقدمة بسبب المنافسة الشديدة بينها، وتفتح هذه الأسواق عن طريق رفع القيود الجمركية على السلع المستوردة، فتكون النتيجة البديهية لذلك القضاء على الصناعات الوطنية الناشئة فى البلاد الناشئة، ورغم أن فتح الأسواق أمام السلع المتقدمة والتى تفوق السلع المصنعة محليا من حيث الجودة قد يؤدى إلى وجود منافسة قوية قد تدفع الشركات الوطنية إلى رفع مستوى إنتاجها، ومراعاة أفضل المواصفات الدولية لكى تستطيع منافسة السلع الواردة من الدول المتقدمة. إلا أن هذا التطور الإيجابى لا يضمن حدوثه أحد فقد تفضل معظم الشركات الوطنية إعلان إفلاسها بعد ان تستنفذ كل التسهيلات الضريبية والائتمانية والاستثمارية الممنوحة من الدولة بدلا من بذل الجهد لتطوير نفسها والارتقاء بمستوى منتجاتها إلى وضع منافس وبذلك تتحول الدول النامية من وضع السعى إلى التطور فى المجال التقنى الصناعى إلى وضع الاكتفاء بالاستهلاك والتبعية التقنية.

ومن المعروف لدى جميع المهتمون بهذا الأمر أن الدول المتقدمة لا تصدر أسرار تقنيتها الحديثة بل تصدر إنتاجها فقط.

نعم هناك أنماط مختلفة للتعاون بين الدول النامية والدول الصناعية المتقدمة مثل المشاركة ضمن شركات متعددة الجنسية فتحصل بذلك الدول النامية على

نصيب من المعلومات النقدية المتقدمة إلا أن هذا النوع من التعاون سرعان ما يتحول شيئا فشيئا إلى صالح الدول المتقدمة التى تحجب أسرارها التقنية وتحتفظ بها لنفسها ولا تسمح للدول المشاركة إلا بالإشتراك فى التقنيات التى قاربت على التقادم. يقول كمال فريدريك فيلد – أستاذ دراسات الشرق الأوسط بجامعة غرب انجلترا بعنوان "الإسلام والإرتقاء الاجتماعى والتطور الاقتصادى: "وعلى رغم الجهود المبذولة فى هذا المضمار (بعض المشكلات الناتجة عن التطور الاقتصادى بين العالمى – العولمة) فلا يزال الكثير من هذه الدول تعانى من تخلف فى واقعها الاجتماعى والاقتصادى. واتسعت الفجوة الاقتصادية بين الدول النامية ودول العالم الصناعى فى وقت أدت مساعى التنمية الاقتصادية إلى سوء توزيع الدخل الاقتصادى، وخلقت طبقة مترفه غنية مقابل أخرى محرومة وفقيرة كما هى الحال فى البرازيل ومصر والهند. ومما يؤكد سوء النوايا لدى الدول الكبرى وإصرارها على بقاء الدول النامية فى فقرها بينما تزداد هى غنى أن اتفاقية الجات التى تهدف إلى إزالة الحواجز الجمركية تضع فى الوقت نفسه الحواجز الضخمة أمام انتقال التكنولوجيا وكافة الإنجازات العلمية إلى الدول الأقل تقدماً، وذلك عن طريق ما يسمونه "حق براءة الاختراع" الذى يتطلب الحصول على تصريح من المخترع لمن يريد الإفادة من الاختراعات الجديدة. ومع أن هذا الأمر يبدو منطقياً حتى لا تنتشر السرقات العلمية أكثر مما هى عليه الآن، إلا أن التعسف فى تطبيق هذا القانون دون مراعاة لمبدأ مساعدة الدول النامية على التقدم، كما يدعون، فيه إجحاف واحتكار للمعرفة. ويمكن أن يفرض هذا الحجب عن الأفراد أو المؤسسات الخاصة التى يمكن أن تحصل لنفسها على مكاسب كبيرة عن طريق استغلال مخترعات الغير، ولكن الوضع ينبغى أن يتغير إذا كان الأمر يتعلق بتطور مجتمع بأكمله، ورفع مستوى معيشته وصحته العامة... الخ"(٢٩٣).

فالجات ترفع الحواجز أمام منتجاتها الاستهلاكية لتدخل إلى الدول الأقل تقدما، وتضع الحواجز الضخمة أمام انتقال الإنجازات العلمية والتكنولوجية أضف إلى ذلك سوء استغلال حاجة البلدان النامية إلى هذه التكنولوجيا للضغط عليها وابتزازها سياسيا أو ثقافيا أو اقتصاديا. وقد تجد فى بعض الدول النامية من بين المواطنين من يرحب بالجات وإلغاء الرسوم الجمركية عن السلع المستوردة إلا أن

ذلك يرجع إلى تمادى رجال الصناعة الوطنية فى استغلال الحماية الجمركية التى تكلفها لها الدولة لتحتكر إنتاج سلع ردئية متدنية المواصفات إلى درجة يفضل معها القادرون دفع أضعاف ثمنها للحصول على سلع موازية مستوردة، وتلك هى الحال بالفعل فى معظم الصناعة الوطنية فى الدول النامية التى تفرض فيها الحكومة حماية جمركية للسلع المحلية.

لذا أتوقع أن تشهد البلاد اختفاء كثير من الصناعات المحلية مع قرب اكتمال تطبيق اتفاقية الجات بحلول عام ٢٠٠٨م على كل الدول.

٢- أما البعد السياسى فيتمثل فى :

أن تتحوّل الدول النامية إلى دول استهلاكية بما يعنى تبعيتها الاقتصادية للدول الصناعية. ومما لا يحتاج إلى تدليل أن التبعية الاقتصادية تعنى فى كل الأحوال تبعية سياسية لأن هذا التغير فى الوضع الاقتصادى يترتب عليه تركيز رأس المال فى أيدى نخبة قليلة من المواطنين وهى التى تقوم بالاستيراد والتوزيع والوساطة للمنتجات الأجنبية. ولا تجد غالبية المواطنين مكانا لها بين محتكرى هذه الأعمال، فتبقى محرومة من المشاركة فى الربح الناتج منها. كما أنه من المعروف أن رأسمال المال المكتسب عن طريق التجارة لا يهتم بالبحث العلمى والتعليم أو أىّ من مجالات التأمين الاجتماعى. كما لا يهتم بتشجيع الصناعات الوطنية مما يترتب عليه اختفاء الطبقة الوسطى من المجتمع فيصبح فىالمجتمع قلة غنية جدا وغالبية عظمى فقيرة.

كما أن هذه السياسة الاقتصادية التى تحرر التجارة الدولية من كل القيود من شأنها أن تضع الطبقة الغنية جدا فى موضع التأثير على الحياة السياسية فى الدولة كما يقلل، إن لم يعدم، إمكانية اتخاذ القرار السياسى المؤثر لصالح الطبقات الفقيرة. وأما ما يجره ذلك من ظهور الفساد فى الإدارة وانتشار الرشاوى والمحسوبية فغنى عن الذكر.

- وترتبط العولمة الاقتصادية أو التجارة الحرة بما يسمى خصخصة مؤسسات الدولة الإنتاجية من مصانع أو هيئات كهيئة المواصلات والبريد والاتصالات علاوة على الأرض الزراعية وغير الزراعية والعقارات بشكل عام.

مما يؤدى إلى حرمان السلطة السياسية فى الدولة من ممارسة حقها فى رسم سياسة الدولة الاقتصادية، وتوجيه جزء من الدخل القومى لقطاع الخدمات الاجتماعية فى شتى مجالاته.

وأتفق هنا مع ما ذهب إليه الدكتور رمزى تركى فى بحث قيّم بعنوان "تناقضات حاكمة لمستقبل العولمة" (نشر بمجلة الإجتهاد) حيث يقول: "مضمون الكوكبية فيما نعتقد، هو أنها عبر ما تنطوى عليه من سياسات وتوجيهات وقوى فاعلة، تمثل الآن مشروع الرأسمالية لإدارة أزمتها الراهنة، وينعكس هذا المضمون تحديدا فى السياسات الليبرالية الجديدة التى تركز على الحرية المطلقة لحركة انتقال السلع ورؤوس الأموال عبر الحدود دون أية قيود، وتعويم أسعار الصرف وإزالة القيود والضوابط المفروضة على القطاع المصرفى وإنهاء أى نوع من التدخل لجهاز الدولة فى الحياة الاقتصادية، وتبنى كل ما هو فى مصلحة رأس المال[٢٩٤].

ولن يستطيع الدخول إلى حلبة المنافسة فى هذا الوضع الاقتصادى سوى القادرين ماديا فيزداد بذلك تركيز رأس المال فى يد قلة من الأفراد التى لن يشغلها شيء أكثر من الحفاظ على هذا الوضع غير العادل بكل ما لديهم من وسائل مشروعة وغير مشروعة، مما يمهد إلى ظهور الصراعات الاجتماعية بمختلف درجات حدتها. بذلك نكون قد دخلنا فى البعد الاجتماعى للعولمة والذى يتمثل فى ازدياد الفجوة بين الطبقات الاجتماعية. وفى مثل هذه الأوضاع يظهر وينمو التطرف والعنف والفساد كوسائل لحل المشكلات التى لم تعد تحل بالطرق القانونية بسبب الفساد الذى عم بمعظم قطاعات المجتمع ومؤسساته وتعد البطالة من أخطر توابع العولمة التى لم تسلم منها المجتمعات المتقدمة لأنها نتيجة حتمية للتقدم التقنى، فكلما تقدمت التكنولوجيا كلما قلت الحاجة إلى الأيدى العاملة، إن لم يتوازى مع ذلك إعادة تأهيل وتطوير العمالة بما يتناسب مع متطلبات التطور التكنولوجى المتلاحق.

وجدير بالذكر هنا أن عدد العاطلين عن العمل فى جمهورية ألمانيا الإتحادية فى عام ١٩٨٢ أى عندما تسلم المستشار "هلموت كول" الحكم على راس تحالف ضم حزبه الحزب الديمقراطى المسيحى CDU والحزب الاشتراكي CSU مع حزب الأحرار الديمقراطيين FDP ، كان أقل من ٢ مليون من مجمل عدد السكان حوالى ٦٠ مليون نسمة وقد وعد المستشار كول بأنه سينخفض هذا العدد إلى النصف

خلال الفترة الأولى لحكمة (٤سنوات) إلا أننا نلاحظ الآن - حسب آخر الإحصاءات أن هذا العدد قد تضاعف مرتين ونصف ليصل إلى أكثر من خمسة ملايين أى نسبة ١٢٪ من عدد القادرين على العمل. بينما أصبح عدد سكان ألمانيا بعد توحيدها ٨٠ مليون نسمة أى بزيادة قدرها ٣٣٪ وتصل النسبة فى بعض المناطق وخاصة ألمانيا الشرقية إلى ٢٥٪. ومن المعروف أن التحالف الحاكم فى ألمانيا يتبنى سياسة السوق الحرة (الخصخصة) وسيتبع زيادة العاطلين اضمحلال الأمل فى العثور على عمل مما يؤدى إلى انتشار الإمراض النفسية التي تؤدى بدورها في كثير من الأحوال إلى زيادة نسبة الانتحار فى مثل تلك البلاد المتقدمة وزيادة انتشار الدعارة بكل أنواعها فى البلاد المتخلفة. وكذلك فى البلاد الغنية حيث تزدهر تجارة الرقيق الأبيض. كما أنه كلما زادت تبعية الدول الفقيرة للدول الغنية كلما إزداد إحساس كثير من أفراد المجتمع الفقير بالدونية أو ما يسمى بعقدة الدونية التي تؤدى إلى تأليه أو تقديس كل ما يأتى من الدول المتقدمة واعتبار ذلك، مهما كانت خطورته وظهر فساده، مثلا أعلى يحتذي، فيفتح بذلك الطريق أمام ما يسمى بالتغريب الثقافى وضياع الهوية الثقافية.

٣- البعد الثقافى :

إن للعولمة بعدا ثقافيا يفوق فى خطورته الأبعاد الأخرى يصب فى رصيد تلك الدول القوية التى تمتلك تقنية الاتصالات عن طريق الأقمار الصناعية وأجهزة البث والاستقبال وشبكات الإنترنت التى أصبحت وسيلة لنشر كل شىء دون رقيب ودون القدرة على صد الكم الهائل من الإساءات ومظاهر الانحلال الخلقى بكل أنواعه، حتى البرامج التى تم اختراعها حديثا لحَجْب الصفحات الفاضحة التى تبث بالمجان على الشبكة الدولية للإنترنت لم تستطيع ولن تستطيع حجب الصفحات الضارة تماما، لأن من يملك صفحة على الشبكة يستطيع أن يبث فيها ما شاء. وكلما حصر من هذه الصفحات وتم وضعها فى قائمة البرنامج الذى يمكن حجبها فإنه فى كل يوم أو ساعة بثت صفحات أخرى. أضف إلى ذلك ارتفاع تكاليف وثمن هذه البرامج حيث لا يستطيع اقتنائها إلا القلة القادرة ماديا، أو بعض المؤسسات الكبرى أما المستخدم (المشترك) العادى فلا يستطيع شراء هذه البرامج فيظل هو وأسرته عرضه لكل هذه التعديات والأخطار المحدقة بالأطفال والشباب بصفة خاصة، وإن كان الأمل معقود على المتخصصين فى مجال البرمجيات أن يوفقوا إلى تطوير برنامج يسجل تلك الصفحات تلقائياً عن طريق كلمات دالة متصلة بهذا

الموضوع يتم تحميلها فى البرنامج ليتعرف عليها البرنامج ذاتياً ثم يقوم بحجبها تلقائياً، وعلى أية حال فإن الثابت حتى الآن هو أن الدول المتقدمة هى التى تتحكم فى كم وكيف وتوجيه البث، وهى التى تملك متطلبات تطوير مثل هذه البرامج الوقائية، فلابد من تضافر الجهود بين الدول المالكة والقادرة مع الدول المستهلكة غير القادرة بهدف درء هذه الأخطار التى لا تهدد النشأ فى الدول الفقيرة فقط بل أيضًا الدول المتقدمة المخترعة والمالكة لهذه التقنية. وخير دليل على ذلك تفشى العنف بين الشباب الصغير والانحراف فى الولايات المتحدة والذى تطالعنا الصحف اليومية ببعض مظاهرة التى وصلت إلى مراحل التعليم الأساسى.

المبحث الثالث

بين عولمة الغرب وعالمية الإسلام:

تحت عنوان "نحن والقرن الحادى والعشرون" يقول الباحث الإنجليزى" كمال فريدريك فيلر": يتفق المنهج الإسلامى فى التنمية الاقتصادية والاجتماعية مع النظريات الأخرى فى ضرورة إشباع حاجة الإنسانية من السلع والخدمات ورفع كفاءة استخدام الموارد المتاحة. وتحقيق العدالة فى توزيع الموارد والعوائد وتحقيق الضمان الاجتماعى، إلا أن ما يميز الإسلام عن النظريات الأخرى هو إهتمامه بهدف ثالث يعتبره الهدف الأساسى والبنّاء للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ويتلخص هذا الموقف فى السعى إلى تنمية شخصية الفرد، ومن ثم الارتقاء بالمجتمع إلى مستوى إنسانى تنسجم فيه مصلحة الفرد مع المصلحة العامة، ويكون السعى لأحدهما سعياً للأخر"(٢٩٥).

لم أورد هذا الاقتباس بهدف إثبات تميز المنهج الإسلامى وأفضليته عن المناهج الأخرى فهذا أمر معروف لدى كل المسلمين أثبتته أبحاث كثيرة قام بها باحثون مسلمون هم أعرف من غيرهم بمنهج دينهم، ولكنى فقط أردت ضم رؤية أحد الباحثين غير المسلمين التى تتفق مع رؤية المتخصصين المسلمين. وأهدف من وراء ذلك إلى التأكيد على عالمية المنهج الإسلامى، وكذلك إظهار وجه التفوق والتميز للمنهج الإسلامى فى مقابل ما يسمى بالنظام العالمى الجديد أو العولمة فى شتى مجالات الحياة الاجتماعية.

إن عالمية الدعوة الإسلامية تختلف تمام الاختلاف عن العولمة الغربية، وقد سبق ذكر نقاط الاختلاف بين العولمة والعالمية بشكل عام، فعالمية الدعوة الإسلامية تستند إلى أن محتوى هذه الدعوة قد جاءنا منزّلا من عند الله بمضمونه ومنهجه ووسائل نشره، ولأن منزّله، سبحانه وتعالى هو العليم بخلقه واختلاف طبائعهم فقد ضمّن رسالته الكريمة ما يتفق مع مختلف الطباع والقدرات الذاتية والخصوصيات الاجتماعية والطبيعية، لأنه تعالى لو أراد أن يجعل البشر كلهم أمة واحدة لخلقهم كذلك وطبعهم على ذلك يقول تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾(المائدة: ٤٨).

بمعنى (أبقاكم) أمة واحدة كما كانوا من قبل فى الأصل لكونهم أبناء أدم وحواء، وظلوا حتى بعث الله لكم مجموعة منهم بعد تكاثرهم وتفرقهم فى أنحاء الأرض أنبياء يهدونهم إلى الحق يقول تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾(البقرة : ٢١٣). ثم بين لنا جل وعلا الهدف من اختلاف البشر الذى نتج عن اختلاف وسائل وأماكن معاشهم وهو التعارف بمعنى التواصل والتكافل.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(الحجرات:١٣).

فالأصل فى الإنسانية هو أنهم أمة واحدة اعتراها الاختلاف مع التكاثر واختلاف المواضع قال تعالى : ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾(يونس:١٩).

إذن كانت الناس فى الأصل أمة واحدة أما الاختلاف بينهم فهو أمر طارئ أراده الله لحكمة هى التعارف والتكامل فيما بينهم، والتكامل لا يكون إلا باحتياج بعضهم لبعض فتربطهم الحاجة أيا كان نوعها ماديا أو معنويا.

أما كيف يتم هذا التعارف والتكامل فلا يمكن أن يعرف ذلك إلا من أحاط علمه بكل البشر ولكل اختلاف بينهم ولذلك كانت حاجة الإنسانية إلى رسالة خاتمة تهدى الناس إلى طريق التعارف والتكامل ليعودوا أمة واحدة مرة أخرى. وما كان لرحمة الله بخلقه أن يتركهم دون رسول كريم يحمل رسالته ويبلغها بنفسه ثم عن طريق أمة هداها الله إلى سواء السبيل وأمرها بأن تنتشره فى ربوع الدنيا لتبلغ رسالتها للعالمين.

وقد رسم الله عز وجل منهاج الدعوة فى عديد من آياته الكريمة قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥) وقال تعالى على لسان رسوله الكريم : ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾(يوسف: ١٠٨).

والبصيرة هنا كما يقول ابن كثير فى تفسيره لهذه الآية الكريمة تعنى البرهان العقلى والنقلى. والبرهان العقلى[٢٩٦] هنا يوازى الحكمة فى آية سورة النحل وتكون مع غير المؤمن بالوحى، أما البرهان النقلى فيكون لمن يؤمن أصلاً بالوحى.

ويحذرنا تعالى من استخدام الإكراه فى أى أمر من أمور الدين فيقول عز وجل: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾(البقرة: ٢٥٦)، يقول تعالى فى سورة الغاشية ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ * إِلا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ* فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الأَكْبَرَ*إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ*ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾(الغاشية: ٢٢-٢٦).

يؤكد جل وعلا هذا المنهاج الذى ينبذ استخدام الإكراه فى الدين فى أكثر من آية فيقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧). كما يقول تعالى فى سورة الفرقان ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾(الفرقان:١) . ويزيد ربنا عز وجل التأكيد على عالمية الرسالة الخاتمة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾(سبأ: ٢٨).

ويؤكد رسولنا الكريم على عالمية وخاتمة رسالة الإسلام ويحدد طبيعتها وهدفها بقوله صلى الله عليه وسلم : "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[٢٩٧]، وقال صلى الله عليه وسلم: "أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خُلقاً"[٢٩٨] وكان خلق الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم هو القرآن كما ورد فى صحيح مسلم: "فإن خلق نبى الله كان القرآن". هذا الحديث يدل على أن رسالة القرآن الكريم هى تمام الخُلُق وهو ماورد فى حديثه الشريف سابق الذكر إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق "وكان رسول الله يدعوا ربه بقوله: "اللهم كما أحسنت خَلْقى فأحسن خُلُقى"[٢٩٩].

إن أخطر أبعاد العولمة فى نظرى هو البعد الثقافى والاجتماعى لأن التغيرات التى تعترى هذه الجوانب يصبح من الصعب إن لم يكن من المستحيل

تغييرها فيما بعد لأنها قد تستقر فى أعماق وعى النشئ وتشكل شخصيته بعد ذلك وتحدد نظرته إلى المستقبل وبالتالى تحدد مستقبل المجتمع ككل.

أقول بكل الثقة، رغم غياب المؤشرات التى تدعو إلى التفاؤل، إننا لازلنا فى موقع يسمح لنا بالاختيار والتغيير. ومصدر ثقتى هذه هو أننا لازلنا نملك الأسس التى يمكن أن نبنى عليها قوة حضارية تنافس الحضارة الواردة من الخارج، وأول هذه الأسس عقيدتنا الصحيحة بمنهجها السماوى المتضمن فى القرآن الكريم الذى لا يأتيه الباطل من يديه ولا من خلفه، والسنة النبوية المطهرة، وتراثنا العلمى الذى سبق أن غير وجه الدنيا. وإن كان هذا التراث قد غير وجه الدنيا فى الماضى فلا ينبغى أن يفهم من هذا القول أننا نملك العصا السحرية لحل مشكلاتنا الحضارية بمجرد القول "الإسلام هو الحل" والاعتقاد بأن مجرد النبش فى كتب التراث سوف يهدينا إلى الحلول الناجعة لمشكلاتنا الحالية، لأننى أقصد هنا المنهج وليس المادة التراثية فلقد كان المنهج الإسلامى منفتحا دائماً على الأخر معترفا للأخر بالفضل كلما وجد ذلك. ثم كان ينتقى من تراث الآخر ما يُصلحه ويرفض ما ليس كذلك عملاً بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الحكمة ضالة المؤمنن أنا وجدها فهو أحق الناس بها". ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾(الرعد:١١).

ونحن نملك وسائل التغيير فى كل مجالات الحياة ولكن تنقصنا الإدارة القوية والتضحيات الشجاعة وتحمّل ما قد يترتب على قرار التغيير من أثار سلبية لأن العولميين لن يتركونا نغير ما بأنفسنا. لأنهم واثقون من نتيجة ذلك التغيير. أما آليات التغير فهى كثيرة ومتاحة إذا صدقت النوايا:

١- فى المجال السياسى توجد جامعة الدول العربية منذ أكثر من خمسين عاما ويمكن استثمار آليتها وتطويرها.

٢- فى المجال الاقتصادى لدينا التصور الكامل لسوق عربية مشتركة منذ ستينات القرن العشرين تحتاج إلى تطبيق خطوة خطوة لتتلائم مع متطلبات العصر الحاضر.

٣- فى المجال الاجتماعى لدينا المؤسسات العلمية المؤمنة القادرة على الابتكار والتوجيه والتى لابد من تطويرها بما يتوافق مع أحداث ما وصلت إليه أساليب التربية والتعليم.

وأهم هذه الأمور أن لدينا العقول العلمية والمؤمنة القادرة على الابتكار والتوجيه وغني عن الذكر أن عدد العلماء العرب الذين يعملون فى الدول الأوروبية يزيد على ثمانمائة عالم متخصص فى شتى فروع العلوم وأشهرها فاروق الباز وأحمد زويل وفى الطب مجدى يعقوب وغيره ممن لا يتسع المجال لذكر أسمائهم وأعمالهم ويعرفها الجميع.

إن جنازة إمام الدعاة الشيخ محمد متولى الشعراوى رحمه الله أظهرت للعالم كله مدى عمق وتجذر الانتماء الدينى للشعب المصرى والعربى والإسلامى. هذه الشعوب المسلمة المغلوبة على أمرها والمصابة بالإحباط بفعل توالى الهزائم السياسية عليها فى كل مكان من البوسنة والهرسك إلى فلسطين إلى كوسوفو إلى كشمير وأخيراً وليس أخراً الشيشان، تنتظر فقط الإرادة القوية للتغيير وسوف تفعل المعجزات التى قد لا يتصورها أحد فى الغرب أو فى الشرق.



الباب الختامى

أ – قراءات وتعقيبات قصيرة

١ – المثقف والمجتمع والأصالة

٢ – العقل الجمعى من البكاء إلى البناء

٣ – رد على مقال "الشر" للانسى مورو

٤ – أوراق وحوارات حول الخطاب الفلسفى

ب – خلاصة وتصور – الاستغراب مقابلا للاستشراق

– معرفة الواقع.

– الجمع والترجمة.

– الدراسة والبحث.

– القسم الدراسى

– أهداف متعددة.

جـ – مرة أخرى حول العقل. التشخيص والعلاج فى نقاط

د – كلمة ختامية

– ما بعد هيجل أو المنحى الاجتماعى للفلسفة.

– الخطاب العربى المعاصر.

– الخطاب الدينى ودعوى الطاعة العمياء.

– وبعد...



المثقف .. والمجتمع .. والأصالة

قرأت مقال الأستاذ الدكتور عاطف العراقى المنشور بجريدة النور يوم الخميس الموافق ١٩٨٦/١١/١٣ تحت عنوان "المثقف .. والمجتمع".

وقد أعجبتنى الفكرة التى نادى بها وتحمس لها أشد الحماس وضرب لها بأمثلة من رواد الفكر العربى المعاصر الذين يتمتعون بشهرة واسعة ويشهد لهم بالضلاعة فى مجالات كتاباتهم من أمثال الدكتور طه حسين، والأستاذ عباس محمود العقاد. والدكتور زكى نجيب محمود والفيلسوف الإنجليزى: براتراند رسل بالإضافة إلى مجموعة أخرى من المفكرين والكتاب الذين هم أقل شهرة من السابقين، والفكرة الرئيسية التى دار حولها المقال هى ضرورة ارتباط المثقف بمجتمعه حتى لا يكون فكره مجرد بعيداً عن الواقع المعاش فيكون كمن "يكلم نفسه ويعيش فى حلقة مفرغة".

ملاحظات:

وأنا إذ أؤيد فى هذا وأضم صوتى إلى صوته فى ضرورة اشتراك جميع الأفراد والجماعات على الأقل تقل فيه معاناة أبنائه لابد لى من ذكر بعض الملحوظات ألخص أهمها فيما يلى:

(١) بدأ المقال بالعبارة التالية: ليس من المناسب إطلاقاً أن يزعم الفرد منا لنفسه وللآخرين أنه يعد مثقفاً فى الوقت الذى لا تكون له اهتماماته الفكرية والسياسية، إذ إن الإنسان حيوان مفكر، حيوان سياسى وإذا ضرب الفرد منا بالجوانب الفكرية والسياسية عرض الحائط فإن معنى ذلك أنه لا ينتسب إلى الدائرة الإنسانية من قريب أو بعيد.

وهذه العبارة فضلا عن ركاكة أسلوبها إلا أنها مليئة بالمغالطات المنطقية التى لا تنتظر من عارف بالفلسفة فضلاً عن الأستاذ فيها.

أ- لأن عبارة "إذ أن الإنسان حيوان مفكر، حيوان سياسى هى هنا بمثابة مقدمة كبرى يشترط فيها ، حسب منطق أرسطو الذى أخذتم عنه هذه العبارة، أن تكون بديهية مثل عبارة "الإنسان فان" فهل هاتان العباراتان متساويتان فى درجة الصدق أى البداهة؟.. بالطبع لا.

ب- عبارة "الإنسان حيوان مفكر..." هذه ليست حقيقة عليمية اثبتتها الأدلة العقلية أو التجريبية وقد أوردها أرسطو فى تقسيمه لمراتب الوجود، ولم يذكر أن إحدى هذه المراتب تنتج عن الأخرى، فالإنسان إنسان والحيوان حيوان منذ كانا وسيظلا هكذا إلى نهاية الحياة.

جـ- إذا كان غير المثقفين لا ينتمون إلى دائرة الإنسانية من قريب أو بعيد كما تدعون فما قولكم فى ٧٥٪ من الشعب المصرى الذين لا يقرءون ولا يكتبون وليس لهم باع فى الفكر أو فى السياسة؟ وما قولكم فى الفلاحين والعمال الذين لا تترك لهم مشاق أعمالهم أى مجال للانشغال بالسياسة وقضايا الفكر؟ هل ينطبق على كل هؤلاء حكمكم باللا إنسانية؟؟ كم عدد البشر إذن عندكم؟؟

مشكلاتنا السياسية والفكرية :

(٢) تقولون : "أليس مما يدعو للحزن والأسى أن يحاول البعض منا البحث عن حلول لمشكلاتنا الفكرية والسياسية والاجتماعية فى واقعنا المعاصر عن طريق التمسك بآراء الأقدمين، عن طريق الالتزام بكل فكرة موجودة فى الكتب الصفراء، كتب التراث، رغم ما قد نجده فى بعض كتب التراث من أباطيل وخرافات، أليس من المناسب والأجدى أن تكون لدينا القدرة على أن نأخذ منها ما نأخذ ولكن لابد أن نرفض منها ما لا يتفق وواقع مجتمعنا المعاصرة..."؟

الحقيقة إننى أعجب لمثل هذا التصور الذى يحوى بين طياته حقدا وكراهية للتراث بأكمله رغم أنكم لم تصرحوا بذلك لاعتبارات معروفة، وإن كانت الشجاعة الأدبية خاصة عند من ينتسبون إلى مجال الفكر من شأنها أن تجعلكم تصرحون بما تقصدون من وراء تلك العبارات الغامضة. وهذا حق من يحتاجون إلى فكر المفكرين على مفكريهم.

والذى يدفعنى إلى هذا التعجب وهذا الاستنتاج أنه لا يوجد على أرض مصر أو البلاد العربية والإسلامية من ينادى بما يتطلب هذا الحزن والأسى، فما هى إذن هذه الكتب الصفراء التى قد تجدون فيها أباطيل وخرافات وتمسك بكل ما فيها ممن تحزنون لهم؟ أنه لا يوجد أى إنسان فى المنطقة العربية ينادى بالتمسك بكتب من التراث بكاملها سوى من يرون التمسك بالقرآن الكريم والسنة النبوية وما عدا ذلك

فهو قابل للتجزيئ والنقد باتفاق الجميع لأنها من صنع بشر "مثلى ومثلك"، فهل قصدتم هنا القرآن الكريم والسنة النبوية؟ وإذا لم يكن ذلك كذلك فما هى تلك الكتب الصفراء التى تحدثت عنها؟

أما القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة فتؤخذ كلها أو تترك كلها ولا حل وسط إن الذين ينادون بالتمسك بالقرآن الكريم والسنة النبوية يرون فى هذين المصدرين حلولا لمشكلات مجتمعنا المعاصر ولا يأخذونها ليتباكوا عليها، وليس عدم موافقة البعض الآخر على هذه الحلول دليلا على بطلانها أو عدم صلاحيتها بل هى أحق أن تجرّب، وأن تأخذ فرصتها مرة أخرى حتى تتساوى على الأقل مع الحلول التى يأتى بها المغرِّبون وينادون بتطبيقها فى مجتمعنا رغم علمهم بأنها قد اخترعت فى ظروف معينة لمجتمع معين، كلاهما غريب عنا، ورغم ذلك فقد اثبت الواقع المعاش فى تلك المجتمعات الأخرى فشل تلك الحلول فى إسعاد من ظنوًا فيها الحل الناجح لمشكلاتهم إن شرقا أو غرباً.

وأحيل الأستاذ إلى دراسة موّلتها شركة شل فى ألمانيا حول مشكلات الشباب الغربى فى عام ١٩٨١ (Jugend, 81) وصدرت عام ١٩٨٢م: "وكتاب شباب بدون توجيه" (Jugend Ohne Orientieruug) ألفه مجموعة من علماء النفس والاجتماع والدين بألمانيا الغربية، صدر عام ١٩٨١م ومحاضرات المؤتمر العالمى لتعليم الدين فى فنلندا ١٩٨٠ بعنوان The Rise of Neo- Religiostity.

وفى الشرق الشيوعى تفرض الأسوار ذات أجهزة إطلاق النار الذاتية على من بداخلها، البقاء فيها وإلا فروا، كما هو الحال فى ألمانيا الشرقية وغيرها ممن يتبع وسائل مشابهة. كما نقرأ من حين إلى آخر فى الصحف العالمية.

فمن أين لنا إذن بالحل (يا أساطين الفكر العلمانى)؟

التقدم العلمى :

(٣) قلتم : "هل ننتظر لأنفسنا تقدما فى المجالات الطبيعية والكيميائية والفلكية مثلاً إذا جعلنا مناهج كلياتنا العلمية قائمة على دراسة الآراء العلمية عند أمثال جابر بن حيان وابن سيناء والحسن بن الهيثم وأبى بكر الرازى وغيرهم أو اقتراح تقديم أبى بكر على ابن سيناء لأنه يتقدمه بأكثر من قرن زمانى فقد توفى الرازى فى ٣١١هـ/٩٢٣هـ وابن سينا فى ٤٢٧هـ/١٠٣٧م.

إن سؤال التعجب فى غير محله وليس له ما يبرره ولعلكم تعرفون أن الغرب عندما أراد أن يبنى حضارته انكب على دراسة كتب القدماء التى كانت أشد أصفرارا من كتب تراثنا وأبعد زمناً من سلفنا، وحاول العلماء وفى مقدمتهم رجال الكنيسة أن يستخدموا ما قاله أسلافهم اليونان رغم صعوبة ذلك بسبب ضياع الأصول فى غالب الأحوال واضطرارهم للاستعانة بترجمات ترجمت عن ترجمات من لغات أخرى غير اليونانية ، ورغم ضعف علمهم باللغة اليونانية القديمة أصلاً، فهل يجوز لنا أن نسمى هؤلاء بالمقلدين الكسالى لأنهم كانوا يبحثون فى كتب التراث شديدة الاصفرار؟ وهل استحقوا من معاصريهم أو ممن أتوا بعدهم الحزن والأسى على ما فعلوه؟

فما وجه العجب إذا درس طلابنا تاريخ علمائهم القدماء وتعلموا منهم وازدادوا ثقة بالنفس بعدما كادت أن تنعدم عندنا الثقة بالنفس بفعل المغربين المستغربين. أضف إلى هذا أنه لا يوجد طالب أو مدرس يدرس أو يدرس آراء هؤلاء العلماء على أنها آراء تصلح للتطبيق اليوم وإنما هى دراسة تاريخية لابد منها لمعرفة مراحل تطور نظرية معينة فلكية كانت أو طبيعية أو كيميائية، والمناداة بمنعها بتر للمنهج العلمى وقِصَرُ نظر فكرى.

نظريات العلماء المسلمين :

(٤) وغير صحيح ما ذكرتموه من أن "نظريات هؤلاء العلماء المسلمين كانت تستند إلى الجوانب الكيفية فى حين أن العلم اليوم "كم، وكم فقط":

أ- لأن ما وصل إليه جابر بن حيان وأبو بكر الرازى وابن سينا وابن الهيثم لا يمكن أن يفهم دون اعتبار الأعداد والمقاييس والمكاييل التى هى كم وليست كيفا، وتشهد على ذلك التجارب الدقيقة التى قام بها كل من هؤلاء على حدة فى مجاله، والذى جاءت نتائجها من الدقة فى بعض الأحيان بما يقترب من نتائج العلم الحديث بعد استعمال الآلات الحاسبة الإلكترونية والأجهزة المعقدة فى تلك المجالات، ولا أظنكم تختلفون معى فى ذلك فهذا مما يعرفه كل دارس للفكر فضلاً عمن هو أستاذ فيه.

ثم من أين اتيتم بهذا الحكم على العلم بأنه كم وكم فقط ؟ فماذا إذن تكون العلوم الإنسانية التى تبحث فى نفس الإنسان وفى تاريخه، وتبحث فى مشكلاته

الاجتماعية، هل هى كم فقط؟ أم أنها ليست علوما بألمرة حسب مقاييسكم؟

ب- من الذى قال لكم إننا يجب أن نقف فى بحوثنا فى الطيران عند عباس بن فرناس؟ إن لم يكن هذا التعبير للتهكم فى غير محله ولا يدل إلا على قلة الحجة.

والمجدِّون .. والمقلِّدون

(٥) تقولون: "هؤلاء المجددون(؟!) الذين لم يقفوا عند اجترار الماضى والتغنى بأمجاده وإلا كانوا من المقلدين الكسالى".

إن هؤلاء الذين تدعونهم مجددين فى الحقيقة هم مقلِّدون لأنهم لم يخترعوا لنا فكرا أو نظاماً وإنما استوردوها من الشرق أو الغرب وهم مقلدون كسالى، لأنهم لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن النتائج التى أنتجتها تلك النظريات فى مجتمعاتها التى اخترعت فيها ومن أجلها ولم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن مدى صلاحية هذه الأفكار لمجتمعنا الذى يختلف أصلاً عن تلك المجتمعات الشرقية الشيوعية والاشتراكية أو الغربية الرأسمالية والبراجماتية، ولم يحصل معظمهم فى الأصل شيئاً من الماضى حتى يمكنه اجتراره أو التغنى به إن شاء لأنهم لو كانوا حصلوه وفهموه حقاً الفهم لعرفوا أن من مضى لم يدَّع بنفسه صدقاً مطلقاً ولتعلموا منهم التواضع العلمى رغم رفعة الشأن وإذا كان الخيار بين تقليد لفكر غريب وبين تقليد لفكر أصيل فكل يختار ما هو أهل له. أما أصالة أو غرابة وأنا أختار الأصالة.

(٦) وليس مما أعجب بعد أن وصلت إلى هذا الحد من قراءة مقالكم أن أجدكم تتلمسون العبرة عند شخص غريب قد سبقه كثيرون فى مجاله. وليس له من فضل سوى أنه غربى. إذا كانت تلك الصفة فعلاً تجعل حاملها يَفْضُل الآخرين. وأقصد هنا استشهادكم بالفيلسوف الإنجليزى المعاصر برانراند رسل (توفى ٢ فبراير ١٩٧٠م) فتقولون : "ولكم نبهنا الفيلسوف الإنجليزى رسل إلى ذلك (أى ضرورة ارتباط المثقف بالمجتمع) حتى أنه فى دراسته لتاريخ الفلسفة ابتداء من الفلسفة قبل الميلاد، وقد حاول أن يبين لنا صلة الفكر بالواقع.

ألم يجد أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة من سبق هذا الفيلسوف المعاصر بمثل هذا القول أو بما هو أفضل منه وأقوى أثراً، ألم يقرأ فيلسوفنا. إذا كان ممن أطلعوا

على التراث ولم يقفوا عند اجترار الماضى والتغنى به فى سيرة النبى (صلى الله عليه وسلم) أنه بعد أن انتصر فى غزوة بدر كان يطلق سراح كل أسير يعلم عشرة أفراد القراءة والكتابة؟ أيهما إذن أبلغ فى التعبير وأقرب إلى الواقع يا أستاذ الفلسفة الذى يخشى أن تلحقه "لعنة المفكرين من بعده فى كل زمان ومكان" كما جاء فى ختام مقالكم؟

تنبيه :

لقد سلبت الأمة العربية والإسلامية كل شيء سوى تراثها وتمسكها بهذا التراث هو الذى مكنها مرات منن الوقوف مرة أخرى، فهل تريدون الآن الإجهاز على آخر منقذ لنا.

وقبل أن تتسرعوا فى الحكم على كاتب هذا التعليق وتعدونه ممن وقف عند اجترار الماضى والتغنى به أحب أن تعرفوا أن كاتبه ممن درسوا الفلسفة فى مصر وتخرجوا فى إحدى جامعاتها الكبرى، وبعد ذلك قضى إثنى عشر عاماً ونصف عام دارسا ومدرّسا فى خمس من كبرى جامعات ألمانيا الغربية، معقل الاستشراق والفلسفة متخصصا فى الفلسفة والاستشراق ومقارنة الأديان حاصلاً على الماجستير والدكتوراه من إعلام مستشرقيها وفلاسفتها وعلماء دينها. وزار معظم بلاد أوربا الغربية والشرقية.

قراءة وتعليقات (٢)

العقل الجمعي من البكاء إلى البناء

استوقفني مقال نشر للدكتور غالى شكرى فى جريدة الأحداث منذ فترة طويلة (١٦/١١/١٩٨٨م ص١٢) تحت عنوان رؤية نقدية حول الثقافة " كنت آنذاك متحمسا لكتابة تعقيب عليه، إلا أننى رجعت عن هذا القرار، وأوليت أمورًا أخرى اهتمامى كانت أشد إلحاحا من هذا المقال واحتفظت به ضمن أوراقى الكثيرة التى تتفق جمعيها فى الموضوع وتختلف فى المشارب. قبل فترة قليلة عندما كنت أراجع أوراق هذا الكتاب تذكرت هذا المقال ورأيت فيه تعبيراً واضحاً عن مرحلة فكرية مر بها مجتمعنا فى الثمانينات من هذا القرن فقراءته من جديد قراءة تاريخية نقدية، وخاصة أنه تضمن ذكر أسماء لمفكرين مبرّزين ممن سبق ذكرهم فى هذا الكتاب كان ولا يزال لهم ولكتاباتهم أثر قوى فى حياتنا الفكرية المعاصرة. وأكثر ما شدنى إليه أننى وجدت فى هذا المقال تحسراً وبكاءً على فترة زمنية من تاريخنا الحديث اشتد الخلاف حول تقييمها، واختلفت الرؤى حول توضيحها. ففريق وصفها بأنها كانت قمة الحرية والديموقراطية وعصرًا ذهبياً للعطاء الفكرى والأدبى، وفريق آخر رأى فيها تسلطاً فكرياً وقهراً سياسياً وتغلبياً لتيار تغريبى أضرَّ بهُوية مجتمعنا العربى الإسلامى لم يكتب له رغم ذلك النجاح فى طمس معالم هويتنا الإسلامية، فظل التيار التأصيلى قوياً حتى انتصر فى النهاية واستطاع أن يغير اتجاه بعض رواد الفكر التغريبى تغييرا جذرياً فعادوا إلى نصره التراث الإسلامى الأصيل من أمثال طه حسين وعباس العقاد وخالد محمد خالد وأخيراً محمد عمارة. لذلك رأيت قراءة هذا المقال مرة أخرى ونشر تعقيبى عليه ليتسنى للقارئ الحكم أن يكون على بيِّنة من أمره بعد أن حاولت إضاءة بعض الخلفيات الفكرية، والتاريخية التى بنى عليها المقال المذكور.

بنى المقال على بعض أعمال كبار الكتاب المصريين الذين ورد ذكرهم فى خطاب الرئيس محمد حسنى مبارك فى حفل تكريم الأديب نجيب محفوظ، حيث قرر الدكتور غالى شكرى بداية أنه فى عهد الرئيس حسن مبارك لم تصادر الكتب التالية : "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ على عبدالرازق، "فى الشعر الجاهلى" لطه حسين، ورواية "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ ، "مقدمة فى فقه اللغة العربية" للويس عوض.

والحقيقة أن بداية المقال جاءت غير موفقة، صحيح أن هذه الكتب لم تصادر فى عهد الرئيس مبارك إلا أنها كانت قد أُلِّفت ونُشرتَ وانتشرت قبل عهده. فضلا عن أن الكتابين الأولين كانا قد ألفا ونشرا قبل مولد الرئيس مبارك على الأرجح، فالكتاب الأول كان قد نشر فى عام ١٩٢٥م، والكتاب الثانى نشر فى عام ١٩٢٦م، وقد أعيد طبع الكتاب الثانى فى حياة المؤلف، وخرج بتعديل فى العنوان وبعض أجزاء المحتوى فأصبح عنوانه: "فى الأدب الجاهلى" وقد حدث ذلك فى حياة مؤلفه د. طه حسين، وإن لم تخل الطبعة الثانية من معظم الأخطاء والتجاوزات التى وردت فى الطبعة الأولى بشكل مباشر، جرح أحاسيس المسلمين بالتهجم والسخرية من بعض أصول عقيدتهم. ولكنه فى الطبعة الثانية كان أكثر حذرا ودبلوماسية.

أما الكتاب الثانى فلم يُعدْ النظر فى إعادة طبعة لأنه كان مملوءا بالأخطاء والانحرافات عن المنهج العلمى والتحريف الواضح للتصور الإسلامى. ومؤلفات نجيب محفوظ هى ، كما يقول الدكتور شكرى، امتداد لهذا الخيط الذى يحط من قدر التصورات الدينية عن الشخصيات التى بنيت عليه رواياته، من أمثال "أولاد حارتنا". وأعجب لاختيار الدكتور شكرى لهذه الكتب بالذات التى عرفت بعدائها للتيار الإسلامى، والأعجب من ذلك أنه تجاهل التطور الذى طرأ على مؤلفات د. طه حسين، وخاصة فى الأربعينيات وما بعدها، حيث رجع طه حسين عن هذا الخط الذى تبناه فى "الشعر الجاهلى" والتى لم يكن يختلف كثيرا عن الوارد فى كتاب على عبدالرازق "الإسلام وأصول الحكم"؛ أيضاً كتابه "مستقبل الثقافة فى مصر" الذى نشر عام ١٩٣٦، والذى نادى فيه مباشرة إلى الأخذ بالحضارة الغربية بجميع إيجابياتها وسلبياتها طريقا للرقى من وجهة نظر طه حسين.

وثمة كتب أخرى لطه حسين تناسها مؤلفنا مثل "الفتنة الكبرى" (عثمان وعلى، بين عامى : ١٩٤٧م-١٩٥٢م، وكتاب "الوعد الحق" عام ١٩٥٠م، وكتاب "مرآة الإسلام" عام ١٩٥٩م، وكتاب "الشيخان "عام (١٩٦١م). ألم تكن لهذه المؤلفات الأخيرة ذات القيمة العلمية للمؤلفات السابقة؟ أم أن هناك شيئا آخر يتعلق بالاتجاه الفكرى الذى يختلف، بل يصل إلى حد التناقض بين مؤلفاته حتى الثلاثينات وبين مؤلفاته منذ أواخر الأربعينات إلى وفاته؟

وثمة مغالطة أوردها الدكتور شكرى وهى أن الملك فؤاد وسلطة الاحتلال هما اللذان وقفا ضد طه حسين، وعلى عبدالرازق، وأن الشعب ممثلا فى البرلمان

والصحافة والجامعة والنيابة قد وقفا إلى جانب الفكر المعارض للحكم العثمانى وحكم الفرد والتسليم المطلق بما كتبه الأوّلون.

والمغالطة هنا تكمن فى أن الملك فؤاد وسلطة الاحتلال لم يقفا ضد طه حسين وعلى عبدالرازق، بل الشعب والمفكرون والصحافة هى التى وقفت ضدهما وطالبت بمحاكمتهما، وأحيلا بالفعل إلى المحاكمة، وكانت النتيجة هى فصل الاثنين من عملهما، الأول من عمادة كلية الآداب، والثانى من القضاء الشرعى، وحرمان الثانى من لقب "عالم أزهرى"، وبالتالى طرده من الأزهر.

أما موقفهما من حكم الفرد والتسليم المطلق بما كتبه الأوّلون فلم يخترعاه، فقد سبقهما إلى ذلك: جمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده، وكان من أمرهما ما هو معروف من نفى وتشريد أمرت به الحكومة المصرية آنذاك بواعز من الاحتلال الانجليزى.

ويلاحظ أن المؤلف يأتى بأسماء لمفكرين مبرزين ولكنهم مختلفى الاتجاه الفكرى والعقدى وينظر إليهم نظرة واحدة ويجعل سبب اضطهادهم واحدا، وهذا مالا يقبله المنهج العلمى. فالأسباب التى نفى محمد عبده من أجلها إلى لبنان وفرنسا، وسجن العقاد من أجلها مغايرة عن طرد على عبدالرازق وطه حسين، من وظائفهما، ومصادرة كتبهما. فمحمد عبده كان مجددا إسلاميا ثار على التقليد الأعمى، والخنوع إلى السلطة المطلقة سواء كانت داخلية أو خارجية ومن أجل ذلك نُفى إلى خارج البلاد، وقد واصل السعى إلى هدفه فى المنفى متبعا فى ذلك أساليب دبلوماسية أسيء فهمها من بعض كتابنا المعاصرين.

أما العقاد رحمه الله فقد سُجن لأنه كان ديموقراطيا متفانيا فى الدفاع عن حرية الرأى بما لم يسعد به الحكام أو الاحتلال، وقد ألّف كتابه "الحكم المطلق فى القرن العشرين" أثناء عمله نائبا فى البرلمان الذى رأسه سعد زغلول عام ١٩٢٦م وقد كان السبب المباشر فى دخوله السجن هو هجومه العنيف على وزارة إسماعيل صدقى (١٩٣٠م) بسبب تعطيلها للدستور وهذا هو العصر الذى يتغنى به الكاتب ويعتبره من أقوى عصور الحرية والديمقراطية فى تاريخنا الحديث!. فما هو وجه الشبه إذن بين فكر محمد عبده وعباس العقاد من جهة، وبين فكر على عبدالرازق وطه حسين من جهة أخرى؟ فلا المنطلق ولا الفكر، ولا الموقف السياسى متحد بينهم. وكيف يتسق خلط الفكر التأصيلى الذى سار فيه محمد عبده وعباس العقاد مع

الفكر التغريبى الذى سار فيه على عبدالرازق وطه حسين فى مؤلفاتهما التى أشار إليها؟ ثم كيف يعتبر قبول استقالة أحمد لطفى السيد من منصبه الذى كان يشغله رئيسا للجامعة دليلا على الحرية السياسية؟ إن السبب فى قبول استقالة أحمد لطفى السيد هو دفاعه عن طه طه حسين وكتابه فى الشعر الجاهلى"، وحيث فشل فى إبقاء طه حسين فى منصبه عميداً للآداب، فكان من الطبيعى ومن المصلحة أيضًا أن يستقيل، لأن طه حسين وكتابه أثارا الشعب والصحافة ومعظم المفكرين. ولم يكن أمام الحكومة تحت هذا الضغط الشديد إلا أن تفصل طه حسين وتقبل استقالة لطفى السيد تحت ضغط الرأى العام.

ولماذا لم يُشر كاتب هذا المقال إلى بعض ما كتب ردا على هذا الكتاب الأخير مع كثرته، مثل كتاب: "نقض كتاب فى الشعر الجاهلى" للشيخ محمد الخضر حسين وكتاب: "المعركة تحت راية الإسلام" لمصطفى صادق الرافعى؟ وكتاب: "نقد كتاب فى الشعر الجاهلى" لمحمد فريد وجدى؟ هذه الردود القوية هى التى أدت على الأرجح إلى عدول طه حسين عن الخط الفكرى الأول، واتجاهه إلى طريق أقرب إلى الصواب فى الأربعينات وما بعدها.

ويأتى حديث الدكتور شكرى مزيجا من التمنيات ومن التحسر غير المباشر على الحرية التى ضاعت والتى كان ينعم بها أجدادنا وقد سُلبناها، ثم يقول بأن أحداً لم يفكر بعد مرور ستين عاما فى إعادة طبع "فى الشعر الجاهلى" و"الإسلام وأصول الحكم"، و"أولاد حارتنا"، و"مقدمة فى فقه اللغة"، وغيرها، ولا أجد لهذا التحسر أى مبرر معقول وخاصة بعد كشف الأخطاء الواردة فيها، من جهة ومن جهة أخرى فهى لا تختلف فى اتجاهها عن كثير من الكتب التى تملأ أسواقنا الآن، وإن لم يصل عددها وعدد قرائها إلى الحجم الذى يتمناه الدكتور شكرى.

وما يخص رواية "أولاد حارتنا" فإنها قد طبعت بالفعل فى نهاية الستينات وسوف يعاد طبعها بالتأكيد مرات عديدة وسوف تترجم إلى عدة لغات أخرى غير التى ترجمت بالفعل إليها فى السنوات الماضية، وخاصة بعد فوز مؤلفها بجائزة "نوبل" التى لا تزال هويتها وأهدافها غير واضحة ولا تخلو من كثير من الشبهات السياسية التى جعلت عددا كبيراً من دول العالم يقاطعها حتى الآن.

ثم إن هذه الأسماء التى ذكرها لم يكرمها الرأى العام بل مجموعة معينة معروفة باتجاه معين موافق لما جاءت به قرائح هؤلاء "المكرَّمين".

ويُرجع الدكتور غالى شكرى السبب فى عدم إعادة طبع هذه المؤلفات التى أشار إليها إلى تيارات وصفها بأنها "مناهضة للاستنارة العقلية" التى قد نمت وتعددت أطرافها ويقول: "وها هى ثقافتها تملأ الأرصفة، وها هى تزجر أى ثقافة أخرى، وها هى تهديداتها تحرّم على العقل فريضة التفكير، إنها تنفرد تقريبا بالساحة سرا وعلنا، وينقطع داخل العقل الجمعى المصرى ذلك الخيط الممتد من الطهطاوى إلى طه حسين إلى نجيب محفوظ ولويس عوض، ينقطع الخيط العقلانى المستنير ولا يجد الجيل المعاصر أمامه فى الإعلام والتعليم، وفى البيت والشارع والمدرسة والجامعة والمكتب سوى الفكر الواحد الذى يضغط على الأزمة الاقتصادية وعلى العقل والوجدان والمعدة".

وهذه العبارة أيضاً مليئة بالمغالطات، فلم يبين لنا الدكتور شكرى ما هى هذه التيارات التى تناهض الاستنارة العقلية إلا أنه من الواضح أنه يقصد التيارات الإسلامية ولكن، ألا تنادى هذه التيارات بما نادى به طه حسين فى أكثر من كتاب مثل: "على هامش السيرة" و"مرآة الإسلام، وقاله العقاد فى أكثر من كتاب وأوضحها كتاب "التفكير فريضة إسلامية"؟. وهذه الثقافات التى تزجها هذه الأحكام أليست هى الثقافات الهابطة المستوردة بعد فشلها فى المجتمعات التى ظهرت فيها، والتى ينادى بأخذها من يتعصبون لتلك المجتمعات دون غيرهم من الوطنيين المخلصين؟ وإذا كانت هناك تهديدات تحرّم على العقول فريضة التفكير؟ فكيف إذن نشر مقالك هذا فى أكثر الصحف انتشارا فى العالم العربى؟ والأبواب مفتوحة لمثل هذا الاتجاه التغريبى على مصراعيها. أى ساحة هذه التى تنفرد بها هذه التيارات، هل هى ساحة الصحافة؟ بالطبع لا.. هل هى الإعلام أو التعليم أو البيت أو الشارع أو المدرسة أو الجامعة أو المكتب؟ بالطبع لا. لأن فلسفة إعلامنا، وكذلك نظم تعليمنا بالمدارس والجامعات هى فى الواقع غرّقية" أى أنها لا شرقية ولا غربية ولا هى هما معا. ولم تَنْجُ بيوتنا وشوارعنا من علامات هذا التغريب الثقافى الذى يضغط بالفعل على العقل السليم والمعدة الخاوية. عند أكثر من ٢٥٪ من مواطنينا هذا الفكر التغريبى الذى يسيطر على كل مرافق حياتنا هو المسئول عن أزماتنا الاقتصادية والفكرية. وما هو هذا الخيط الذى تتحدث عنه، وتجعله يمتد من الطهطاوى إلى طه حسين إلى نجيب محفوظ إلى لويس عوض. بالفعل فإن الطهطاوى، كما يراه البعض، كان أمام المغربين وخاصة بعد عودته من باريس فى

كتابه "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز" و"المرشد الأمين فى تعليم البنات والبنين" وتبعه طه حسين فى مؤلفاته الأولى وكذلك نجيب محفوظ فى "أولاد حارتنا"، ورابعهم لويس عوض، أى استنارة عقلية فى هذا الخيط التغريبى الذى تتحدث عنه؟ أى استنارة فى هذه العقول المغربة؟ وهل انقطع بالفعل هذا الخيط؟ أنك لا تكاد تجد صحيفة يومية أو قائمة منشورات تخلو من هذا الخيط الذى لم يؤت ثمارا ، بل زاد هذه الأمة هبوطا. ولعل التجاهل الذى تحدثت عنه تجاه هؤلاء "العمالقة" يرجع إلى أن "عملقتهم" زادت أبناء هذه الأمة فقدانا لهويتهم الأصلية، وبعدا عن مجرد احتمال اللحاق بالأصنام التى يدعوننا إلى عبادتهم. ثم ألَمْ تكن مصادرة التيار الإسلامى أشد، وخسارته أفدح من مجرد مصادرة كتاب أو إقالة مسئول فى تلك الفترة التى تدعى أن الفكر المستنير كان مصادرا فيها؟ وأن أعمال البشر تقيَّم بمقاييس زمانهم وليس زماننا؟ ولقد حُكِّمت هذه الأعمال فى زمانها وكشف عن الأخطاء الواردة فيها. وقد كان ذلك فى عصر اكتشفت فيه أنت حرية إبداء الرأى، ولم يكن هذا فى زماننا الذى تدعى فيه انقطاع ثقافتنا عن أهم الأسماء بسبب السخاء فى تمويل الرأى الواحد الكاسح التأثير فى غيبة الرأى الآخر. هذه مغالطة تاريخية ومنهجية. وثمة تناقض واضح بين تقريرك بأن الرأى الواحد يستمد قوته من التمويل السخى، وتقريرك فى نفس الجملة بأن هذا الرأى الواحد كاسح التأثير، وأن الآراء الأخرى غائبة.

ويقرر الدكتور شكرى أننا "وصلنا إلى الحد الذى تضاءل فيه فكرنا عندما اختزلوه فى كتابين أو ثلاثة لزعماء السلفية الجديدة والقديمة. ولا أحد ينكر التيار السلفى فى ثقافتنا، ولكن الصورة لا تستقيم إذا لم تفسح الطريق واسعا لبقية التيارات".

وتلك مغالطة أخرى واضحة لأن التيارات التغريبية هى التى كانت تسيطر على العالم الإسلامى طوال الفترة السابقة منذ الاحتلال الفرنسى لمصر عام ١٧٩٨م، حتى منتصف السبعينات تقريباً، حيث نشط التيار الإسلامى أو ما يسمى بالصحوة الإسلامية، وأصبح فى الفترة الأخيرة أقوى من أى وقت مضى باعتدال خطابه وانضمام عدد كبير من العلماء فى كل المجالات العلمية إليه، وأصبح من الصعب مقارعتهم بالحجة العقلية أو الواقع المعاش. فماذا انجزناه فى العصور

السالفة التى كانت السيطرة فيه كاملة للمغربين من أمثال من ذكرت أسماؤهم فى هذا المقال حينما كان يوصف المسلمون بالتخلف والرجعية وحيث اختفى الدين، أو كاد، من المدارس والجامعات والصحف والكتب؟

والغريب فى الأمر أننا نجد الآن علماء كنا نشهد لهم بالعلم وقوة الحجة ينزلقون إلى عنصرية فكرية لا ترى سوى ما تصنع، ولا تسمع سوى ما تقول، وما يمارسونه الآن تجاه تيارات فكرية أو عقدية مغايرة لتيارهم يعد نقضا وليس نقدا، لأن النقد يحتم الرؤية الموضوعية الهادئة التى ترى فى الأشياء محاسن ومساوئ، وتبصر بعينين لا بعين واحدة. ما هى هذه الكتب الاثنين أو الثلاثة التى تذكرها؟ وكم عدد السلفيين فى مصر؟

من الواضح أن الدكتور شكرى يرى فى كل مسلم سلفياً، وهذا يخالف الواقع، فالاختلاف فى وجهات النظر بين التيارات الإسلامية كثير، ولا يغيب ذلك عمن يتوفر لهم الحد الأدنى من المعرفة بأحوالها. فلماذا هذا الهجوم على السلفية وهى أقل التيارات الإسلامية عددا فى مصر والعالم الإسلامى كله؟

أنه لمن الطبيعى ألا يولد فى هذا المناخ الذى صحى فيه المصريون على واقعهم البائس، وعرفوا أسباب انحطاطهم التى لا تبرأ منها هذه الأسماء التى ذكرت فى هذا المقال"، "طه حسين جديد "، وإذا ولد فسوف لا يكون بالتأكيد هو مؤلف "فى الشعر الجاهلى" و"مستقبل الثقافة فى مصر" ولكنه سيكون مؤلف "مرآة الإسلام" و"الفتنة الكبرى" و"الشيخان" و"على هامش السيرة". وهذا ينطبق على باقى الأسماء والأعمال التى ذكرت فى هذا المقال، وأحب أن أطمئن الدكتور شكرى أنه لا يوجد مصرى مخلص لوطنه وعقيدته الصحيحة يريد أن يجعل من هذه الأسماء رموزا لأطلال يقف عليها ويبكى.

لماذا نشغل أنفسنا بالهجوم والرد؟ لماذا يبدد مفكرونا وعقلاؤنا طاقتهم فى التفتيش عن عيوب الآخرين، وتعليق أسباب انحطاطنا على اكتافهم؟ لماذا لا نفكر معا جميعا وفى هدوء تام فى كيفية الخروج من واقعنا المؤلم الذى يعم كل المواطنين على السواء؟ لماذا لا نتخطى مرحلة نقض الآخر إلى نقد الذات، ثم نسير جميعا إلى البناء؟ هذا هو الواجب الحقيقى للعقل الجمعى.

قراءات وتعقيبات

(٣)

رد على مقال "الشر" للانسى مورو

نشر فى مجلة "تايم" الأمريكية مجلد ١٣٧ رقم ٢٣ بتاريخ ١٠/٦/١٩٩١م ونشر هذا الرد فى عدد لاحق

المقال المذكور هو تعليق على كتاب بدور حول أسرار وخفايا الشر كما ورد فى المقال، ومنطلق هذا الكتاب كما يعرّفه لانسى مورو يدل على أن مؤلفه ملحد أو أن تصوره عن الله مستوحى من الروايات اليونانية الرومانية والتصورات الفارسية القديمة التى تقوم على الثنائية بين الخير والشر، والظلمة والنور متمثلة فى تصور عن الإله الذى يمثل الخير والشيطان الذى يمثل الشر وهما حسب هذا التصور فى صراع دائم.

والكتاب موضوع التعليق ليس عملاً علمياً يطرح قضية أو مشكلة ويناقش عناصرها ويسوق الأدلة على ما جاء فيه من آراء. بل هو عمل روائى خيالى لا يقدم جديداً. ولو أن المؤلف لم يربط فى كتابه بين الخير والشر من جانب والإله والشيطان من جانب آخر لكانت تصوراته نسخاً مكررة لما ورد فى بعض الروايات التى ذكرت فى تعليق "مورو" مثل رواية "الأخوة كرامازوف" للكاتب الروسى الشهير دوستويفسكى الذى تدور أحداثها حول إخوة أربعة وراهب نصرانى. الأخ الأكبر هو "إيفان" الذى يمثل "الشر". ولعل المؤلف قد استوحى هذا الاسم من اسم إيفان الرهيب الحاكم الروسى المستبد الذى استطاع أن يضم بلاد الفولجا إلى روسيا (١٥٨٤)، ويقابله أخوه الذى يصغره سنا "كريستيان" الذى يمثل الخير والإيمان بالله، وقد استمد اسمه من اسم السيد المسيح. أما الأخَوان الآخران فلا أهمية لهما فى الرواية لأن أحدهما (غيرى) ليس له أصلا اهتمام بهذه الأمور، والأصغر لا يزال طفلاً. والشخصية الثالثة المهمة فى هذه الرواية هى شخصية الراهب "زوسينا" الذى يؤكد أن حل هذه المعضلة (الصراع بين الخير والشر) لا يكون إلا بالإيمان الذى لا يستند على دليل مادى أو عقلى. وقِسْ على ذلك روايات أخرى مثل أسطورة سيسيف للكاتب الفرنسى (اليهودى) البير كامى وغيرها. ولعل

أقوى ما كتب فى هذا الإتجاه فى العصر الحديث هو كتاب الفيلسوف الألمانى الشهير فريدريشه نيتشه (ت١٩٠٠م) المسمى "هكذا تكلم زرادشت" حيث يعرض نيشه فلسفته فى "القوة" والإرادة" متمثلة فى شخصية الإنسان الأعلى أو ما يسمى السوبرمان" وهو فى هذه الرواية زرادشت. والذى تنتسب إلى الديانة الزرادشتية ببلاد فارس.

إلا أن "مورو" قد أضاف إلى ذلك أمثلة معاصرة مثل حرب الخليج وأعاصير بنجلاديش ومشكلة جنوب أفريقيا، ولعل الإضافة من مؤلف الكتاب وليس من "مورو" الذى جاء حديثه مختلطاً بحديث مؤلف الكتاب موضوع التعليق. ويلاحظ أن المؤلف لم يذكر، ضمن هذه المشكلات التى اتخذها دليلاً على انتصار الشر، ما يعانيه الشعب الفلسطينى وخاصة الأطفال والنساء على يد الصهاينة الإسرائيليين. وقد يكون هذا الموقف دليلاً على المنطلق الماسونى الصهيونى لصاحب هذا الكتاب.

أما الاحتمال الآخر فهو أن هذا الكتاب قد يكون أثرا من آثار النظرة العصرانية إلى الإنسان، التى توحى بالثنائية، فالإنسان ولد مذنبا ولا ينفك عن فعل الذنوب فى مقابل الإله الذى يغفر دائماً ويعطى حبه بلا حدود لمن يستحق ومن لا يستحق. وانتصار الشر على الخير الذى يدور فى الكتاب ينطبق مع انتصار اليهود على عيسى (الخير) والذى أدى، عندهم إلى وموته على الصليب. معروف أن الإسلام لا يعترف لا بهذه الثنائية ولا بموت عيسى على الصليب ولا بصلبه أصلاً أشير إليه فى هذه الرواية بأن "الإله" قد وقع فى الأسر أو أنه قد غاب تماماً إن هذا التصور يخالف على خط مستقيم طبيعة الإنسان التى خلق عليها والتى تحتوى على جانب الخير وجانب الشر. وجانب الخير هو الأساس أى الفطرة، والشر هو النشاز والعرض. وأن الإنسان خلق مزوداً بعقل يزن به الأمور ليعرف صالحها من طالحها، ثم بإرادة وقدرة يدفع بها الشر عن نفسه وعن غيره ويجلب بها الخير لنفسه ولغيره. كما ورد فى القرآن الكريم.

﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا * وَالْقَمَرِ إِذَا تَلاهَا * وَالنَّهَارِ إِذَا جَلاهَا * وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا * وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا * وَالأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا * وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس آية ٧-١٠)

والاحتمال الآخر هو تأثر الكاتب بالتصور التشخيصى للإله الذى ورد فى العهد القديم حيث يذكر أن الله قد نزل من السماء إلى خيمة يعقوب وتصارع معه حتى طلوع الفجر وانتهى هذا الصراع بكسر رجل يعقوب (عليه السلام). وكذلك ما ورد فى بعض كتابات أحبار اليهود فى التلمود بأن الله يبكى ندماً على فعله باليهود من تشريد وتعذيب على أيدى الآخرين، ويظهر هذا البكاء الإلهى فى صورة الرعد والمطر.

تلك هى مصادر التأثير فى الكتاب الذى علق عليه "مورو" ولم يشر إلى ذلك أدنى إشارة مباشرة عدا مجرد ذكر بعض الأسماء لكتاب آخرين سبقوا المؤلف.

ثمة تطابق شبه تام بين ما ورد فى المقال المنشور وبين ما جاء فى كتاب نيتشه المذكور الذى أدعى فيه أن القوة وحدها هى التى تحكم سير الكون، وهى أعلى الفضائل مرتبة، وأن الحق هو دائماً مع القوة، وأن التسامح ليس إلا جبناً وأن التواضع ليس إلا ضعفاً، وقس على ذلك كل الفضائل وقد ذكر نيتشه تحليلاً لتصوره عن الخير والشر أكثر تفصيلا فى كتابين "الجانب الآخر من الخير والشر"؛ "أصل الأخلاق". وقد كان هذا الفيلسوف، من أقسى من تكلم على الأنبياء فأتهمهم بأنهم علموا البشرية الجبن والخنوع والخضوع. وقد إتهم، إلى جانب الأنبياء، كل الفلاسفة السابقين عليه ممن كان فى فكرة اتجاه إيمانى بأنهم يضللون الناس عن الحقيقة بالقول المجرد البعيد عن الواقع، وقد أثرت عنه عبارة أن الله قد مات (تعالى الله علوا كبيرا). وهذه العبارة هى التى عبر عنها مؤلف الكتاب، موضوع التعليق، بأن الله قد وقع فى الأسر وعلى الإنسان أن يخلصه بفعل الخير.

فليس هذا الكتاب ولا تعليق "مورو" عليه هى أول ولا أقوى ما كتب فى هذا الاتجاه. والجدير بالذكر أن "هتلر" كان أشد المعجبين بفلسفة نيتشه التى أرتكزت، كما تقدم، على تقديس القوة إلى جانب تقديس العنصر الجرمانى. ولم يعتبر المؤلف "هتلر مثالاً" للشر إلا لأنه حاول إبادة اليهود فى الحرب العالمية الثانية، وليس لأنه إلى جانب ذلك، جر الخراب والدمار على بلاده، وعلى كثير من بلاد العالم الأخرى.

والقضية الأساسية في هذا الكتاب تبقى قضية الإيمان بالله أو عدم الإيمان بوجوده، وكل القضايا الأخرى مترتبة على هذا المنطلق الإيماني أو الإلحادي. والمنكر لوجود الله لا يتبع في فكره منطقاً سليماً، فهو ينكر أو يتنكر لمسلمات عقلية أقرّ بها الفلاسفة قبل رجال أو علماء الدين. وقد فصل الحديث في هذا الأمر في مؤلفات تفوق الحصر. وقد تعددت الآراء واختلفت حول دور الصانع في تسيير أمور الكون، ولم تختلف غالبيتها العظمى في حتمية وجود الصانع ذاته. فمنهم من جعل دور الصانع يقتصر على الإبداع أى الإيجاد من العدم (الفلسفى) أما الكون المخلوق فقد وضع فيه خالقه القوانين التي تضمن سيره على مقتضاها دون تدخل مباشر منه. وقد عرفت هذه النظرية عند الأبيقوريين اليونانيين، وتأثر بها من متكلمي الإسلام مثل إبراهيم بن سيار النظام (٢٣٥هـ/٨٤٩م). وسميت نظرية "الكمون" والظهور وذهب قوم آخر بأن ظواهر الكون لا تسير حسب ما يسمى بقوانين العلية أو السببية الحتمية بل حسب ما يسمى بـ "مجرى العادة" التي قال بها بعض المعتزلة المتأخرين مثل القاضي عبدالجبار الهمذاني(٤١٥هـ/١٠٢٥م) وتأثر بها بعض الأشاعرة ثم أبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ/١١١١م) ثم ظهرت في صورة مادية عند الفيلسوف الإنجليزى ويفيد هيوم (١٧٧٦م) ونجد ذلك في كتابه "أبحاث حول العقل الإنساني" حيث ذكر أن الظواهر الكونية لا تربطها علاقة عليه بل هذه العلاقة تنشأ في عقولنا نحن بفعل تكرار تتابع هذه الظواهر أمامنا. وقد أراد هيوم بذلك أن يلغي التساؤل عن واضع القانون الذي يسير هذا الكون فالغي لذلك هذا القانون. أما المفكرون المسلمون، الذين قالوا بهذا الرأى أى مجرى العادة بدلاً عن العلية (الحتمية السببية)، فقد أرادوا بذلك أي ينكروا الطبيعية، ويفسحوا المجال لإظهار قدرة الخالق على كسر تلك القوانين التي تبدو لنا وكأنها تحكم الظواهر بحتمية تطغى عند البعض على قدرة الله وإشرافه على تسيير أمور الكون في كل لحظة، لأنه حسب رأيهم لا يخلق قانوناً ثم يكسره، فهو لم يخلق أصلاً هذا القانون (العلية) لتلك الظواهر بل إنها تسير بإرادته في نظام معين يبدو لنا، في الظاهر، لتعودنا على رؤية هذا التتابع بشكل مستمر، وكأنها آلية حتمية.

إن القضية التي تظهر في كل من الكتاب وتعليق "مورو" عليه هي في الجانب الخلقى من الفلسفة وليست في الجانب الميتافيزيقى منها. فالجانب الخلقى هو

الذى يبحث فى الخير والشر والعدل والظلم وعلاقة ذلك بالقضاء والقدر عند المؤمنين بوجود الله، أو بالحتمية الطبيعية عند الملحدين من الفلاسفة.

وقد عرفت هذه القضايا فى الفكر الإسلامى فى عصر مبكر يرجع إلى نهايات القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) وهى من القضايا التى ورثها المسلمون من كتابات اليهود والنصارى. ثم عن الكتب التى ترجمت عن الثقافات فى الأخرى التى احتك بها الإسلام عن طريق الفتوحات. ولم يوجد لها حل فى تلك الثقافات والديانات. وقد دار النقاش فيها حول مصطلحات مثل الجبر والاختيار والقدرة، والإستطاعة، والكسب أما ألصق المصطلحات الفكرية والعقدية بمشكلة هذا البحث فهى ما عرف عند المتكلمين بالأصلح، والعوض، الاستحقاق، والآلام.

والقضية المطروحة هنا ليست سهلة كما قد يبدو للبعض ، وخاصة إذا كان المطلوب هو مناقشتها مناقشة موضوعية مقنعة لغير المؤمنين بوجود الله أصلا أو لضعاف الإيمان وما شابههم.

فكما أننا نتهم الملحد بعدم استقامة تفكيره مستندين فى ذلك إلى منطق سليم واقعى، لا يمكننا أن توجه الاتهام نفسه إلى من يتساءل عن سبب وقوع الظلم على من لا ذنب لهم. إن هذا الأمر يحتاج إلى تفكير عميق وبعد فى النظر إلى جانب إيمان قوى بالله وقضائه وقدره والثقة فى عدله الذى قد تخفى عنا حقيقته. وأود أن أطرح هنا بعض التساؤلات التى قد تساعد على فهم هذه القضية.

(١) إذا تدخل الله دائما لمنع وقوع الظلم فلن نجد ظلماً أبداً، وما كنا نعرف شيئاً أسمه ظلم أو ظالم أو مظلوم، ويترتب على ذلك انتهاء معنى الحكم على الأشياء بأنها خير أو أنها شر، وأنتهى أيضاً الحساب فى الدنيا وفى الآخرة حيث يعاقب الظالم بظلمه ويثاب المظلوم بصبره على تحمل الظلم أو لتسامحه وصفحه عن الظالم. ومن المعروف أن سنة الكون تؤكد بل تحتم وجود ظالم ومظلوم لتكون حركة الإنسان والكون سعياً إلى دفع الظلم والبحث عن أسبابه أو درئها قبل حدوثها قدر المستطاع.

(٢) ثم إننا إذا كنا نقر بضرورة وجود سلطة دنيوية تحكم بين الظالم والمظلوم فيما ظهر من الظلم فما المانع من الإقرار بضرورة وجود سلطة أخرى تحكم فى

الظلم الذى يقع على بعض الناس دون أسباب ظاهرة. وهذه السلطة هى التى تحيط علماً بما يخفى على الإنسان ولا يستطيع تصوره بعقله المعتمد على الحواس.

(٣) إن ما يخفى عنا من أسباب لظواهر كونية نعترف بوجودها دون أن ندركها فعلاً بحواسنا وبعقولنا، ألا يمكن أن تقاس على ذلك وجود محكمة عادلة وسلطة أقوى من الظالم تنتصر للمظلوم وتعاقب الظالم، وتكون هذه المحكمة فى عالم لا يرقى إليه تصورنا الحسى؟! ما المانع من ذلك؟

إلا أن هذا العرض قد يحل جانباً من المشكلة فقط، وهى وقوع الظلم من إنسان على إنسان آخر، ويبقى الإشكال قائماً يخص الكوارث الطبيعية التى تحل فى منطقة معينة من العالم ويذهب ضحيتها بعض الناس دون ذنب ظاهر.

ورأى الإسلام فى هذا الإشكال يتلخص فى أحد أمرين :

إما أن يكون ما نزل بهؤلاء المصابين عقاباً على ذنوب اقترفوها أو اقترفها معظمهم (مثل ما حدث لقوم نوح وعاد وثمود) فيكون ذلك عدلاً إلهياً. أو أن يكون هذا ابتلاء يمتحن الله به قوة إيمان هؤلاء البشر، فإن صبروا عليه واحتسبوا، فازوا إما بالنجاة و"العوض" عما تلف من ممتلكات أو بالأجر عند الله فى الدار الآخرة لمن ماتوا فبشرهم الله بالجنة.

وقس على ذلك الآلام التى يعانيها المؤمن بغير ذنب، فهى إما كفارة لذنب أو سبب لأجر يثاب به. والله تعالى قد يخفف تلك الآلام لغير مستحقيها حتى تكاد تتلاشى كما يفعل أيضاً مع الحيوانات التى أحل الله ذبحها وطعامها.

وقد تكون القضية أبعد من ذلك فيدخل تفسير الظلم الذى يقع بغير استحقاق ظاهر سواء كان ذلك من بشر أو من الطبيعية، فيما يسمى بالغيبيات الطبيعية، وهى الأسباب التى يمكن لإنسان أن يدركها رغم وجودها الواقعى، ثم تكون لها آثار إيجابية فيما بعد قد لا يكتشف الإنسان علاقتها بما سبقها من أحداث لم يعلم أسبابها آنذاك، وحُسبت ظلماً وانتصاراً للشر.

هذا التفسير يقتنع به بيسر من يؤمن بوجود الله وبعدله المطلق، أما الملحد فكما يدعى أن وجود الشر فى العالم دليل على عدم وجود الله أو على عدم عدله، فعليه أن يفسر بنفس المنطق سبب وجود الخير والعدل والنظام الكونى المحكم الذى لم يستطع الإنسان حتى الآن اكتشاف معظم أسراره. هل هذا النظام المتقن المحكم الذى تسير حسبه الكواكب والسماوات والأرض وما بينهما من إنسان وحيوان ونبات يمكن أن يكون قد صنع نفسه أو جاء بالصدفة العمياء؟! كيف يتفق النظام المحكم الذى يشترط فى وجوده وجود مدبر قادر حكيم مع الصدفة التى لا تعريف لها، ولا تحديد لأصلها؟! وهذا العقل الذى يحاول الإنسان به الوصول إلى تفسير بعض ظواهر الكون، بل وتبيح بالإلحاد وإنكار خالقه، من الذى صنعه بهذه الدقة وأودعه هذه القدرة العجيبة على التفكير والتجريد وربط الأسباب والظواهر واكتشاف علاقات بينها قد لا تبدو للحواس؟!! وكما أننا نفترض دائماً أسبابا وراء كل ظاهرة طبيعية لا نستطيع تفسيرها الآن، لماذا لا نفترض حكمة خافية وراء تلك الكوارث الطبيعية، والظلم الذى يقع على بعض الناس دون ذنب ظاهر؟!! ألا يمكن أن تكون هناك حكمة وأسباب لا نستطيع الآن اكتشافها وقد نكتشفها فيما، بعد أو تبقى غائبة لقصور فى قدرتنا على التفكير والتصور؟!!

العلم يثبت كل يوم أن الإنسان لا يعلم من أمور هذا الكون إلا النزر اليسير، فلماذا نعترف دائما بجهلنا بمعظم أمور هذا الكون، ثم لا نعترف بجهلنا بمعرفة الحكمة الغيبية وراء تلك الأحداث التى تظهر لنا بأنها ظلم، ونجعل جهلنا بمعرفة الحكمة والأسباب الحقيقية لتلك الظواهر دليلاً على عدم وجود هذه الحكمة والأسباب، أى منطق هذا؟!!

إن من يرى الشر والظلم ويجعله، على قلّته مقارنة بالخير والعدل، دليلاً على عدم وجود الله أو عدم عدله بسبب جهله بما وراء تلك الظواهر ولا يرى الخير والعدل والنظام المتقن، على كثرته ووضوحه، دليلاً على وجود خالق مبدع عادل، يرى بعين واحدة، ولا يحق له أن يدعى عِلْمية فكره، ويجدر به أن يخفى جهله حتى يعود إلى الصواب، ويعدل هو فى تفكيره بدلا من أن يسقط ما فيه من نقص على خالقه.

اوراق وحوارات حول الخطاب الفلسفى

كتب ـ صلاح سالم:

ثمة لحظة مهمة قائمة بين تساؤل النفس البشرية عن معنى وجودها وبين محاولتها للإجابة. هذه اللحظة لايمكن وصفها سوى بالقلق، ولا يستطيع حمل اعبائها بعد الانبياء الذين توقف بعثهم بعد النبى الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم سوى الفلاسفة، وهكذا جرت الفلسفة فى التاريخ قبل الأديان وبعدها مجرى الدم فى الجسد صونا للحياة وللتاريخ معا، ورغم نزعات تصاعدت احيانا لتهميش الفلسفة بوضعها فى خدمة العلم، ورغم إدعاءات بموتها احيانا اخرى بوهم ان العلم قد حل يقينا نهائيا للوجود البشرى فإن لحظات القلق الباحث عن المعنى، وعن المثل سرعان ما تقتحم التاريخ لتقحم تلك النزعات بمنطق إنسانى رصين يؤكد اهمية بل واولوية الفلسفة للتاريخ الإنسانى.

بهذه الروح عقدت الجمعية الفلسفية المصرية بالتعاون مع اقسام الفلسفة بالجامعات المصرية فى الاسبوع الماضى ندوتها الفلسفية التاسعة تحت عنوان «الخطاب الفلسفى» حيث شارك بالاوراق وفى الحوارات نخبة كبيرة من اساتذة الفلسفة والمثقفين وبعض المفكرين المهتمين بالحقل الفلسفى.

فى البداية قدم المفكر الإسلامى د. حسن حنفى محاضرة افتتاحية استطاع من خلالها رسم خريطة لجغرافية الندوة، حيث بدا بتعريف «الخطاب» موضحا انه يعنى كيف يصوغ الفيلسوف افكاره فى قوالب لغوية تخدم عملية اتصاله بالآخرين والتأثير فيهم موضحا ايضا ان اليونان هم اول من جعل اللغة خطابا منطقيا كان بداية لتطور ما يسمى بالخطاب الفلسفى ثم تساءل د. حنفى عن مدى خضوع الخطاب الفلسفى للخصوصيات الحضارية، وبالذات فى منطق الخطاب وفى محاولته الاجابة قدم توصيفا نظريا يصنف الحضارات إلى حضارات كلمة تتمثل فى الحضارات الشرقية القديمة والحضارة الإسلامية ويكون منطق التجديد فيها هو إعادة تأويل النصوص القديمة اى قراءة النصوص القديمة برؤى مختلفة وجديدة دون استبعاد اى نص جديد لآخر قديم، وإلى حضارات طبيعة اعتبر ـ استنادا لقول د. زكى نجيب محمود ـ ان الحضارة الغربية هى نموذجها الأول، حيث التفاعل المباشر بين الإنسان والطبيعة عبر آلية العلم الكاشف عن قوانين الطبيعة وقد لاقى هذا التوصيف نقدا كبيرا من معظم الحضور الذين بدت لديهم نزعة سلفية لم يتوقعها كاتب هذه السطور وواجهه د. حنفى بأنه توصيف قائم بالفعل لم يفترضه بقدر ما قصد إعادة طرحه للمناقشة.

وانتقل د. حنفى بعد ذلك إلى تحديد مستويات الخطاب حسبما يحددها علماء اللغة وهى اربعة:

اولا: مستوى اللفظ الذى هو وحدة اللغة الأساسية.

ثانيا: الفكر وهو المستوى المعنوى فى الخطاب والمتضمن لقيم ومثل هذا الخطاب.

ثالثا: الأشياء الموجودة فى العالم الخارجى والتى يستند إليها الخطاب فى مشاهداته ويدل عليها فى مقولاته.

رابعا: مستوى الافعال والذى يتجسد فى الإرادات التى تفعل فى الأشياء حسب مقتضيات وقيم الفكر المتضمن فى الخطاب.

. وينتقل د. حنفى لتفصيل انواع الخطاب الفلسفى فيبدأ من الاكثر شمولا نحو الاقل عارضا لنحو تسعة انواع من الخطاب تمثل محور مناقشات الندوة، وهى حسب ترتيب عرضها الخطاب الدينى اللاهوتى وهو حسب رايه الاكثر تعقيدا لأنه يجمع بين الدينى والدنيوى والإلهى والإنسانى ويبلغ تعقيده درجة ان يكون اساسا لبناء الحضارات احيانا، وللحروب والمذابح احيانا اخرى، ثم الخطاب الفلسفى الذى يعتبره تطويرا للخطاب الدينى بإسقاطه على الواقع الإنسانى وان ظل بحثهما المشترك الدينى والفلسفى عن المعانى والقيم دافعا لتنازعهما المستمر ثم الخطاب الاخلاقى الذى يعتبره جوهر وركيزة الخطابين الدينى بالاساس والفلسفى على العموم ثم الخطاب القانونى الذى يرجع إلى علم اصول الفقه اساسا باعتباره علم استنباط الاحكام من النصوص الشرعية بإعادة تأويلها فى ضوء الواقع ثم الخطاب التاريخى الذى ينقل إلينا الماضى والذى يكتسب احتراما شديدا فى ثقافتنا العربية ينبع من شعورنا بإعزاز هذا الماضى ثم الخطاب السياسى الذى اصبح وسيلة الزعيم فى التعبير عن نفسه وتدعيم شرعيته والذى تعددت مستوياته الآن بين الوزراء ورجال الاعمال وليس الحاكم فقط ثم الخطاب الفنى الذى يبحث فى مكونات البعد الجمالى للحياة والمنبثق عن معانيها الكلية والذى بدأه الجرجانى فى ثقافتنا العربية الإسلامية، والخطاب الإعلامى الذى يدور فى وسائل الإعلام ويتأسس على المعلومات التى تريد المصادر تداولها وتنوعها، واخيرا الخطاب العلمى المنطقى المتخلل لهذه الخطابات جميعا والهادف إلى ضبط اشكالها وتحليل مضموناتها ونقدها.

ويختتم د. حنفى حديثه بالقول إن مستوى الفعل هو اهم مستويات الخطاب فى علوم اللغة المعاصرة حيث اللغة ليست هى الصوت الناجم عن اللفظ وليست العلاقة بين اللفظ ومعناه، وليست حتى الدليل على الأشياء، ولكنها بالاساس ـ وهذه نقطة مهمة فى علاقة اللغة بالفكر وطبيعة النموذج الثقافى ـ إرادة الفعل فى الأشياء وفى العالم حسبما تضم من قواعد للاوامر والنواهى والتأمل والعمل.

وقدم د. سيد الشاهد بجامعة الأزهر بحثا بعنوان «الخطاب الفلسفى والخطاب الدينى خطابان ام خطاب واحد» وفى حديثه قدم إجابة تؤكد وحدة الخطاب الدينى ـ الفلسفى، وذلك على عكس ما قال د. حسن حنفى فى المحاضرة الافتتاحية، وحاول د. سيد الشاهد التدليل على اجابته باستعراض المحاور الأساسية للخطاب الفلسفى وأيضا للخطاب الدينى وهى فى كليهما على الترتيب الكون والإنسان والحق وباستعراضه ايضا للمراحل المتتالية فى الفكر الفلسفى، وهى الهيللينية والوسطية والمدرسية ثم عصر النهضة والتنوير والحديث وصولا إلى الخطاب الفلسفى الغربى المعاصر ومؤكدا على ان اعلام هذه المراحل من الفلاسفة سواء الغربيون او المسلمون لم يفصلوا بين شقى الخطاب «الدينى/ الفلسفى» كما يفعل بإصرار بعض فلاسفة العرب المعاصرين.

ويبرر د. سيد الشاهد وجهة نظره تلك بقوله: إن الخطاب الدينى الذى يحجر على الفكر خطاب باطل مرفوض من أصحاب الخطاب الإسلامى قبل غيرهم اما الخطاب الدينى الذى لا يدفع الإنسان فقط إلى التفكير، بل يجعل التفكير والنظر فريضة دينية، كما يربط البعد الاجتماعى بالبعد التأملى فى نسق متكامل فلابد ان يكون اساس الخطاب الفلسفى والداعى إليه وليس نقيضه، ويختلف كاتب هذه السطور مع تلك الرؤية التى لا تميز بين امرين الأول هو طبيعة الخطاب بملامحه من تطرف واعتدال وهو ما يلح د. الشاهد فى إبرازه مؤكدا على انفتاح الخطاب الدينى وبخاصة الإسلامى والثانى هو منطلقات الخطاب فهل هى الله كما يقول الخطاب الدينى ام هى العقل كما يقول الخطاب الفلسفى العام وهذا الخلاف حول المطلق يؤكده تمايز الخطابين، ولكنه لا يعنى بالضرورة تناقضهما إذ يمكن ان يكون الخطاب الفلسفى لدى عديد من الفلاسفة امتدادا للخطاب الدينى وبخاصة هؤلاء الفلاسفة المؤمنون او القائلون بالمطلق والخالق الاول منذ افلاطون وحتى اليوم غير ان تلك الامتداد لا يعنى وحدة ماهيتهما لان هناك خطابا فلسفيا نقيضا بالفعل بل ونافيا للخطاب الدينى بغض النظر عن تطرفه او اعتداله.

---

* الأهرام، ص٩ العدد الصادر الجمعة ١٩٩٧/٢/٢٦.

ب – خلاصة وتصوُّر

الاستغراب مقابلاً للاستشراق

لقد كان لانتشار الإسلام فى بقاع العالم، وبنائه حضارة قوية تأسست على عقيدة التوحيد، وصموده ضد كل محاولات الإفناء عسكريا، ردود فعل عند الغرب النصرانى اختلفت مراحله ونتائجه على النحو التالى :

أولاً : مرحلة كانت فيها وسيلة المواجهة هى الافتراءات والسب والتحريف.

ثانياً : بعد فشل فى المرحلة الأولى من المواجهة الدينية بدأ النصارى فى تعلم اللغة العربية بجهد أكبر وانكبوا على دراسة العلوم الإسلامية بكل فروعها وخاصة العلوم الشرعية (القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة) فاستفادوا من ذلك فى تأسيس علومهم وكذلك فى اكتشاف نقاط الضعف عند المسلمين.

ثالثاً : نتيجة لدراستهم العلوم الإسلامية بجميع فروعها بعد ترجمتها إلى لغاتهم اكتشفوا أسلوبا جديدا لمواجهة الإسلام والمسلمين، وكان ذلك الأسلوب المبنى على دراسة علمية جادة أكثر فعالية وأبعد أثرا من سابقيه. وقد كان لهم للأسف الشديد كثير مما أرادوا وكان فيهم من يحفظ القرآن والصحاح كما سبق.

رابعاً : كانت نتيجة اشتغال رجال الكنيسة بالعلوم الإسلامية (الشرقية) نشأة الاستشراق الذى ارتبط فى نشأته بالكنيسة والتنصير، وبعد ذلك لم يبخل بخدماته فى مساعدة الاستعمار العسكرى والسياسى والاقتصادى لبلاد المسلمين رغم استقلاله الظاهر، وانتمائه إلى الدراسات الجامعية العلمية.

ولنا أن نعترف أن الغرب النصرانى ما كان له أن يصل إلى ما وصل إليه بدون العمل الدءوب الموجه الذى أخذ الحكمة أنى وجدها ولم يحرم دراسة علوم أعدائه المسلمين، بل انكب على دراستها وشجع على تحصيلها حتى صاروا فى بعض جوانبها أوائل.

لقد شجعوا على دراسة العالم الإسلامى والإسلام من ناحية العقدية والتاريخ والثقافة والجغرافية والاقتصاد والعلوم الطبيعية والفلسفة.. وسخروا ذلك كله لخدمة

أهدافهم حتى وصلوا إلى ما هم عليه ووصلنا إلى ما نحن عليه. ولا أريد أن أقلل من قدر جهود علمائنا في كل العصور، ولكن تلك الجهود وخاصة في العصر الحاضر ظلت جهودا فردية أو محدودة فظل أثرها كذلك محدودا.

معرفة الواقع :

أن الحضارات، كما هو معروف للجميع لا تُبنى فجأة بفعل سبب أو ظروف عارضة كما أنها لا تبنى على اتهامات الأعداء ولا على التنبيه إلى خطورة هذا الاتجاه أو ذاك. وكما لا يكفينا أن نندب حظنا في تلك الآونة، لا يكفينا أن نعيش على ذكرى ماضينا العريق. وكما لا يكفى التنبيه إلى خطورة الاستشراق والمستشرقين والمنصرين، لا يكفى لعنهم وسبهم على كل منبره لأن الحضارة الغازية لا تقاوم إلا بحضارة أقوى منها. علينا أن نبدأ بمعرفة واقعنا والاعتراف به وتحديد إمكاناتنا بهدوء وتواضع.

علينا أن نبحث عن مخرج من موقفنا الضعيف إلى موقع قوى مؤثر ولا يمكن ذلك إلا بدراسة علمية هادئة لما عليه أعداؤنا ولا حرج أن نتعلم من تجاربهم ومناهجهم، ونأخذ منها ما ينقصنا ونترك ما عدا ذلك فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها.

إن أفضل وسيلة لتحقيق ذلك فى رأيى هى إنشاء قسم علمى بجامعتنا يعنى بالعلوم الغربية فى شتى المجالات وخاصة الاجتماعية والعصرية، واقترح تسميته "الاستغراب" فى مقابل "الاستشراق" الذى يعنى بطلب العلوم الشرقية. ولا يعنى طلب علوم الغرب تبنيها ولكن الإفادة من صالحها وبيان فساد طالحها وفهم العقلية والخلفية الفكرية للفكر الغربى، وينبغى أن يعمل فى هذا القسم العلمى من يجيدون لغة غربية، وتتلخص أهم نقاط البحث فيما يلى :

* دراسة عقيدتهم دراسة علمية موضوعية بعيدة عن الحماسة والعاطفة.

* دراسة علوم الغرب بكل فروعها الدينية، والاجتماعية، والعلمية البحتة.

* دراسة الشخصية الغربية من حيث مكوناتها وبنائها النفسى والاجتماعى.

واقتراح تقسيم هذا المشروع إلى ثلاث مراحل :

أولاً : مرحلة الجمع والترجمة .. وتكون فيها الخطوات التالية :

* جمع نماذج من المؤلفات القديمة والحديثة فى كل فرع من فروع العلوم المختلفة.
* ترجمة هذه الكتب إلى اللغة العربية.
* توزيع هذه المؤلفات المترجمة على أساتذة متخصصين فى كل مجال على حدة لدراستها والتعليق أو الرد عليها.
* ترجمة هذه الدراسات التى قام بها والعلماء المسلمون إلى اللغات الحية الأجنبية الأكثر انتشارا فى مرحلة لاحقة.

ثانياً : مرحلة الدراسة والبحث العلمى.. ونتناول ما يلى بالدراسة :

* ما يكتبه علماء النفس والاجتماع والدين حول علاقة الدين بالدولة وآثار ذلك على الشباب وعلاقته بمجتمعه وآثاره على النظام الاجتماعى فى الغرب بصفة عامة.
* دراسة الأناجيل وتاريخ نشأتها وتطورها لمعرفة مصادر التأثير الغربية عليها (تحريفها) واكتشاف مواقع تناقضها وقصورها أو اتفاقها مع التصور الإسلامى.
* دراسة الديانات الجديدة التى ظهرت مؤخراً ولاقت رواجا بين شباب الغرب مثل باجوان ، كريشنا، المرمون، شهود يهوا وما شابه ذلك من تيارات فكرية جديدة.
* دراسة التاريخ الفكرى والاجتماعى، والسياسى والاقتصادى العربى، ومحاولة اكتشاف أثر ذلك فى نشأة التيارات الفكرية الحديثة.
* دراسة الاستشراق وصورة الإسلام فى الإعلام الغربى.
* دراسة وضع الأقليات خاصة الإسلامية فى المجتمع الغربى.

ثالثاً : القسم الدراسى (دراسات عليا) :

وهذه المرحلة تلحق مرحلة البحث والدراسة وتؤسس على نتائجها : ويمكن أن تتضمن الفروع التالية :

١) قسما لتدريس الديانتين : اليهودية ، والمسيحية، ويقوم هذا القسم بدراسة:

* شخصية موسى وعيسى – عليهما السلام-.
* العهد القديم والجديد نشأتهما وتطورهما.
* الكنيسة نشأتها وأنظمتها وتطورها (تاريخ الكنائس).
* الاستشراق : نشأته، أهدافه، تقويم إنتاجه من منظور إسلامى معتدل.

٢) قسما لتدريس المذاهب الدينية والفكرية فى الغرب.

* العقلانية، المثالية، الوضعية، الوجودية، المادية، الديانات غير السماوية فى أوربا وأمريكا (وآسيا ، وأفريقيا).

٣) قسما لتدريس التاريخ والنظم السياسية والاجتماعية.. ويدرس

* أوربا الشرقية (الاشتراكية)، أوربا الغربية (الرأسمالية) الولايات المتحدة الأمريكية (الذرائعية : البرجماتية)، دول أمريكا الجنوبية (اللاتينية)، دول آسيا وأفريقيا غير الإسلامية.

٤) قسما لتدريس الاحتكاكات الثقافية بين المسلمين وغيرهم ، على النحو التالى:

* الثقافة اليونانية، الثقافة الهيلينية، الثقافة الهندية والفارسية، الثقافية الغربية فى العصور الوسطى والحديثة، والمعاصرة، مشكلة التأثر والتأثير بين الإسلام وتلك الثقافات.

أهداف متعددة :

وهذا المشروع - فى حال تنفيذه - يهدف إلى تحقيق ما يلى :

* دراسة النصرانية وتاريخ الكنيسة، تكشف الثغرات التى يمكن أن نرد عليها، ونستفيد بها فى مقاومة التنصير ، وبصفة خاصة دراسة ما يكتبه الناقدون للكنيسة من النصارى.

* بحث الأوضاع الاجتماعية فى تلك المجتمعات وخاصة أوضاع الشباب، يضع أمام شبابنا صورة واقعية لما أحدثته العصرانية (العلمانية) من آثار سيئة أدت بهم إلى الهروب من الواقع إلى عالم آخر عن طريق المخدرات والمسكرات، أو الانتحار فى بعض الأحيان.

* دراسة التاريخ السياسى، والاجتماعى والفكرى لتلك المجتمعات يفيدنا فى معرفة جوانب إيجابية وأخرى سلبية يمكننا الاستفادة من إيجابياتها وتجنب سلبيتها.

* دراسة الديانات الأخرى غير السماوية القديم منها والجديد وأسباب ظهورها ومدى انتشارها ينبهنا إلى ما يمكن أن تؤدى إليه النظم الوضعية من تشتت وتيه عقدى وفكرى نفسى لأفراد المجتمع، وكذلك تضع أيدينا على ما يحتاجه الخارج عن الكنيسة والباحث عن دين آخر، فنوضحه ونعرضه من خلال

التصور الإسلامى الأصيل ليكون بديلاً مقنعاً.

* دراسة أساليب التنصير الحديث وركائزه ووسائله يمكن أن يفيدنا فى مقاومته، وكذلك فى الآخذ بالصالح منها للدعوة الإسلامية فى الداخل والخارج.
* دراسة ما يكتبه المستشرقون وما تبثه وسائل الإعلام المعادية ضد الإسلام ينبهنا إلى الحجج والشبه الجديدة ويكشف عن الثغرات الموجودة فى مجال البحث فى الفكر الإسلامى فتبحث وتوضع فى خدمة الدعوة إلى الله.

لعلنا بذلك نستطيع أن نصل إلى ما وصلوا إليه من تقدم علمى ونتخطاهم فى ذلك، ونصحح صورة الإسلام عندهم وعندنا، وأن نعطى أبناءنا صورة واضحة مقنعة لما عليه الغرب فى واقعه المعاش وفى حقيقته، ونبدد بذلك الصورة المثالية الخيالية المرسومة فى أذهان كثير من أبنائنا المنبهرين بمظاهر التقدم التقنى فى الغرب والواقعين تحت تأثير الفكر العصرانى (العلمانى). وتلك الدراسات العلمية هى خير رد على أصحاب ومروجى الفكر التغريبى، وأقوى أساس لتمكيننا من التحدى الحضارى والأخذ بزمام المبادرة.

مرة أخرى : حول العقل، التشخيص والعلاج فى نقاط:

إن العقل السوى يفكر فطرياً، ويتطور باحتكاكه وتأثره بالفكر الآخر، فالعقل المتأثر عقل حى، قابل للتطور، فإذا انهزم هذا العقل أمام ضغط خارجى أيا كان نوعه فإنه يقع فى أزمة، تتمثل فى حرمانه من الظهور، واستخدام سلاحه، وقد يكون هذا الحرمان بسبب أزمة تناقضه مع نفسه، وضياع هويته، فإذا استطاع هذا العقل المتأزم الصمود حتى نهاية الصراع، فإنه يخرج منه أغنى وأقوى، أما إذا أستسلم إلى اليأس، وفقد الثقة فى نفسه انفتح أمامه الطريق إلى الذوبان فى الفكر الآخر، وفقدانِ هويته الأصلية إلى الأبد، وتقمص هوية غريبة يستميت فى الدفاع عنها، وكأنه خُلق بها، فتكون المأساة، وهذه الحالة المأساوية هى بداية الاختفاء الحضارى التام، وضياع الهوية الأصلية إلى الأبد، وانفتاح باب التطرف فى كل الاتجاهات على مصراعيه.

إن معركة التقدم الحضارى لابد أن تسير على منهج يراعى النقاط التالية:

١- محاولة تصحيح تصور من يرى أن العلم وحده هو المخلص من كل متاعب الدنيا، وهو سبب السعادة الأبدية، وأن الدين هو العقبة فى طريقه.

٢- محاولة تصحيح فهم من يرى أن الدين لا يتفق مع متطلبات التقدم الحضارى وينهى عن الأخذ بأسبابه.

٣- محاولة تنشاة جيل من العلماء يسير بالعلم فى إطار دينى، خلقى، إنسانى، قبل كل شيء ولا يسمح للتقدم العلمى أن يحطم الإنسان مبادئ الإنسانية التى هى قوام الدين الإسلامى.

٤- لا ينبغى أن نمر بنفس الأخطاء التى مر بها الغرب حتى وصل إلى هذا التقدم التقنى الذى أصبح يتحكم فى مصير الإنسان فى غيبة الترشيد الدينى.

٥- إنه من الخطأ أن نحكم على الحضارة الغربية بكل تفاصيلها بجوانبها المادية البحتة، لأنها شهدت فى تاريخها جهودا إنسانية، ومعنوية، وخلقية كثيرة، وإن لم يكتب لها النجاح، لأنها أولا: لم تكن نابعة عن شعور دينى أصيل. ثانياً : لأن التيار المادى كان أكثر قوة وأبعد أثرا.

٦- إن تجربة الغرب العلمية لم تكن ممكنة إلا بعد الاستقلال عن الكنيسة:

أ) لأن الكنيسة كانت ترى فى العلم عدوا لسلطانها المطلق.

ب) لأن الكتاب المقدس يخلو من كل تصور علمى أو سياسى أو اقتصادى.

٧- إن الانتكاسة التى يعيشها العالم الإسلامى الآن لم تنتج فقط عن عدم الأخذ بأسباب العلم الحديث فحسب، بل لتفريطه وسوء فهمه للتصور الإسلامى الصحيح، أى أنه انتكس لأنه ترك العلم والدين معا وليس العلم فقط.

٨- أما بالنسبة إلى مصطلح الغزو الفكرى الذى أشير إليه أثناء الحديث عن الأفكار المستوردة ونبه إلى خطأ استخدامه وإطلاقه على المرحلة التى يمر بها العالم الإسلامى اليوم، فأرى أننا قد نخطئ بالفعل فى ذلك، خاصة إذا نظرنا إلى كل ما يأتى من الغرب على أنه غزو فكرى موجه ومقصود، فقد تكون فى بعضه فائدة لنا، أما أكثره فاعبر عنه بمصطلح آخر هو أقرب إلى الواقع ويعبر بدرجة أكثر من الدقة عنا يتعرض له العالم الإسلامى اليوم بكل فئاته، وهو "التغريب الثقافى"، لأن التغريب الثقافى الذى نشهده ونعيشه اليوم فى مجتمعنا يتخطى حدود فئة المفكرين التى قد تؤثر فيما بعد على أجيال قادمة.

أقول تتخطى هذا إلى التأثير المباشر والسريع فى كل فئات الشعب وخاصة فى غير المفكرين منهم، أمثال طبقات العمال والفلاحين، ومتوسطى الثقافة أيا كان

عملهم، الذى يأخذ كل جهدهم فلا يبقى عندهم الوقت أو القدرة على التفنيد والاختيار، بين ما يعرض عليهم جاهزا فى بيوتهم وهو يؤثر فى تغيير أسلوب الحياة اليومية فى المنزل، والشارع والعمل. وأهم الوسائل الفعالة فى هذا المجال هى وسائل الإعلام الجماهيرية المستوردة، أو المصنوعة محليا على نمط مستورد.

هنا تكمن الخطورة الكبرى الحقيقية التى يصعب مواجهتها والحد من فاعليتها إذا ما لم نتنبه فى أسرع ما يمكن إليها ونحاول الحد منها قبل أن تأتى على عقيدة المسلم بعد أن أتت على سلوكه الفردى، والاجتماعى. فعلينا أن نبنى ثقافة إسلامية قوية نرد بها على الثقافة الغربية التى لا يفيد معها مجرد إلقاء الخطب وإسداء النصح.

جـ - كلمة ختامية

الخطاب الفلسفى المعاصر - من العام إلى الأعم

رأينا خلال هذا العرض الشامل والموجز فى ذات الوقت أن الفكر الفلسفى، حسب تاريخه المعروف قد بدأ بمحاولة معرفة أصل الكون من حيث عناصره المكونة له، وكان التفكير فى هذه المرحلة المتقدمة يتجه فى تفسيره إلى ضرورة الوصول إلى أصل واحد، أو مادة أولية، فكان أول التفسيرات المعروفة فى تاريخ الفلسفة أن المادة الأولى المكونة للكون هى "الماء" ويبدو أن "طاليس" (٦٢٥-٥٤٥ق.م)، صاحب هذا التفسير، لم يعرف، فى هذه المرحلة المتقدمة، أن الماء ليس مادة أولية، بل هو مكون من عنصرين هما الهيدروجين والأكسجين بنسبة ١:٢.

أما "انكسمانس" (٥٨٥-٥٤٥ق.م) فقد رأى أن المادة الأولية للكون هى "الهواء"، وبتغير أحواله تنشأ العناصر الأخرى مثل النار والرياح ومن الرياح تتكون السحب والماء والتراب والأرض والأحجار، فالهواء للطبيعة مثل الروح للإنسان، فالهواء والروح هما أصل كل العالم.

أما أول حديث عن الألوهية فنجده عند أنكسمندر (٦١١-٥٤٥ق.م) تلميذ طاليس، وهو مؤلف أول كتاب فى الفلسفة اليونانية بعنوان "فى الطبيعة" بحث فيه مبدأ الكون وأسماه المبدأ الذى لا يدرك وهو العنصر الأول واللانهائى للطبيعة، العنصر الإلهى السرمدى، وعنه صدرت كل العناصر الأخرى الموجودة فى الطبيعة. أما "انكساجوراس" (٥٠٠-٤٢٨م) فقد توصل إلى أن العالم يتكون من أجزاء غاية فى الصغر ولا نهائية فى العدد، وهى مختلطة بطريقة عشوائية فى الأصل إلا أن العقل (nous) قد رتبها.

ونجد كذلك تفسيراً آخر يُرجع أصل الكون إلى أكثير من عنصر، مثال ما عرف بالعناصر الأربعة عند "امبادوقليس" ٤٨٣-٤٢٤ق.م) وكان بعض أتباعه يؤلهونه، ووصفه أرسطوطاليس بمؤسس فن الخطابة، وكان يرفض القول بوجود الأشياء وعدمها ويفسر هذه الظاهرة بالإجتماع والتفرق الأبديين، أما القوة التى تجعل الأشياء تجتمع وتفترق فهى الحب والكراهية[٣٠٠].

وهنا نلاحظ أول تفسير لظواهر الطبيعة المادية عن طريق أسباب مجردة وهى معانى الحب والكراهية. ويتناسب هذا التفسير تماما مع فلسفة وشخصية امبادوقليس التى نسب إليها كثير من السحر والشعوذة والأمور الخارقة للطبيعة.

انتهت هذه الحقبة الأيونية إلى منحدر سفسطائى عقيم لم ينقذها منه سوى "سقراط" (٤٦٩-٣٩٩ق.م) الذى نحا بالخطاب الفلسفى نحو الإنسان، فحل البحث فى النفس الإنسانية وطرق تزكيتها محل البحث عن المادة الأولى للكون، وبذلك انتقل الخطاب الفلسفى إلى لغة ومنهج جديدين، وانتقل موضوعه من "الآخر" إلى "الأنا".

انتهت على يد سقراط حقبة أصبح فيها التفلسف وسيلة للترزّق، وبرز فيها فن قلب الحقائق بإثبات عكسها بذات المنهج الذى أثبتت به.

مثّلت تلك الحقائق قمة السخرية من العقل الإنسانى حيث انتهت إلى إثبات استحالة وصول العقل الإنسانى إلى أية حقيقة. ويتمثل هذا التيار فيما يسمى "اللاأدرية (Agnosticism) خاصة عند "بيرون" (٣٦٠-٢٧٠م) ، الذى أحيا مذهب سلفة "بيتاجوارس" (٥٨٠-٥٠٠ق.م).

ثم لحق على بيرون ما عرف بالأكاديمية الوسيطة، ثم الأكاديمية الجديدة التى أسسها الفيلسوف اليونانى "انسيديموس" (٧٠ق.م) والذى عرف بأنه المجدد لفلسفة "بيرون" اللاأدرية.

وقد ذكر "انسيديموس" عشر حجج لإثبات عدم قدرة العقل على الوصول إلى حقيقة أى شيء بالترتيب التالى[٣٠١]:

١- اختلاف الأنفس (المخلوقات).
٢- اختلاف البشر.
٣- اختلاف الحواس.
٤- اختلاف أحوال النفس (الذات).
٥- اختلاف الأوضاع والأبعاد والأماكن.
٦- اختلاط المدركات مع أشياء أخرى.
٧- اختلاف المظاهر حسب نوع الواسطة (الوسط الموصل).

٨- النسبية بشكل عام.
٩- التعلق بعدد المدركات.
١٠- التعلق بمستوى الثقافة والخلفيات والقوانين والتصورات الدينية والفلسفية.

ثم جاء أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ق.م) ليربط العالم الفلسفي بالعالم العلوى، المادى بالمجرد، من خلال نظريته فى "المثل"، ويصل من خلال ربط الروح بعالم "المثل" عن طريق التصورات إلى تقرير خلود الروح أو النفس الإنسانية، وليظهر عنده لأول مرة مصطلح "الألوهية" بمعناه الثيولوجى الذى وصف به المثال الأول، مصوّر العالم الذى خلق أولاً النفس الكلية (روح العالم)، مجردة ، (لا جسمانية) سرت فى العالم وأعطته القدرة على الحركة.

وقد اعتبر أفلاطون الإيمان بآلهة لا تُعنى بشئون الدنيا أحد قسمى الإلحاد، وقد سرد الأدلة المنطقية على بطلان هذا المذهب الإلحادى، وتسويتهم بمن ينكرون مبدأ الألوهية من الأساس فى كتابه "القوانين" (Kriton).

كان المثال الأول عند أفلاطون "الجمال الأعلى (Kalokagathie) يعنى الله الذى صور العالم (Demiurg) عن طريق النفس الكلية المجردة التى تتخلل العالم وتشكل القوة المحركة له[٣٠٢].

وسوف نرى صدا لهذه التسوية الأفلاطونية بين إنكار الألوهية كلية وإنكار العناية الإلهية بالعالم فى العصر الحديث، وهو لب الخطاب العصرانى حيث يتبنى هذا الرأى الذى يسوّى بين إنكار الألوهية وإنكار العناية الإلهية بالعالم عدد غير قليل من المفكرين الإسلاميين العقلانيين فضلاً عن أصحاب الخطاب الأصولى المحافظ.

أما المنحنى الثالث الذى دخله الخطاب الفلسفى بعد أن ربط بين الكون والإنسان والسماء فكان البحث عن الحقيقة ومحاولة تكشف طرائقها، وتحديد ضوابط الوصول إليها، وهو ما عرف بالمنطق والقياس المنطقى، وكان ارسطوطاليس هو رائد هذا الفن الجديد آنذاك. وهذا إلى جانب فلسفته الأولى "الميتافيزيقا" وتفسيره المعروف للوجود والحركة التى أرجعها إلى المحرك الأول الذى لا يتحرك ويحرك غيره، ثم لا تتسلسل الحركات إلى لا نهاية، بل تتجه فى حركة دائرية إلى معشوقها المحرك الأول واجب الوجود بذاته.

مع بدايات التاريخ الميلادى بدأ الجانب الدينى من الخطاب الفلسفى يتغلب على الجانب التأملى البحث، أو بمعنى آخر مرحلة تديين الخطاب الفلسفى، مع الفيلسوف اليهودى "فيلون" (٥٠-٢٥م) الذى أسس الأفلاطونية المحدثة، حيث طوّع نظرية المثل الأفلاطونية لتصور الخلق فى العقيدة اليهودية.

وفى القرن الثالث الميلادى جاء الفيلسوف المصرى (الأسيوطى) "أفلوطين" (٢٧٠م) ليبرز الجانب التصوفى فى فلسفة أفلاطون، ويضع الأفلاطونية المحدثة فى إطار فلسفى متكامل.

وفى القرن الخامس جاء القديس "أوغسطين" (٣٤٠م) ليطوع فلسفة أفلوطين لخدمة عقيدة اللوجوس (Logos) المسيحية.

فى عام (٥٢٩م) أغلق القيصر الرومانى "جوستنيان" آخر مدارس الفلسفة فى أثينا، وبدأ بذلك ما عرف فى تاريخ الفلسفة بعصر الظلام الذى لم تستيقظ أوروبا منه إلا بعد أن دخلها الإسلام فى بدايات القرن الثامن الميلادى ويؤتى أكله مع نهايات القرن الحادى عشر وبدايات الثانى عشر الميلاديين (العقد الأخير من القرن الأول الهجرى)(٣٠٣).

بدأ هذا الإيقاظ لأوروبا فجاء القديس "أنسلم" (١١٠٩م) ليقول: "أومن لكى أفهم" (crdeo ut intellegam)، وليفتح بذلك عهدًا كان هو الأساس الذى بنى عليه عصر النهضة، أى عهد العصور المدرسية الذى تألق فيه القديس "توماس الأكوينى" (١٢٧٤م) والبرت الكبير (١٢٨٠م) و"سيجر دى برابانت" (١٢٨٢م)، والقديس "بونافينتورا" (١٢٧٤م) ، هؤلاء جميعاً عاشوا فى القرن الثالث عشر الميلادى حيث ظهرت وأيقظت وسيطرت الرشيدية اللاتينية فيما عرف بالعصور المدرسية العليا على كل الفكر الفلسفى آنذاك(٣٠٤).

أما الفلسفة الإسلامية فقد جاءت آراء الكندى الفلسفية، ومحاولة الفارابى للتوفيق بين رأيى الحكمين، وشفاء ابن سينا وطبيعياته، ومؤلفات أبى حامد الغزالى الفلسفية، وشروح أبن رشد وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ثم درء ابن تيمية للتعارض بين العقل والنقل تأكيد لهذا التفسير التوحيدى للخطاب الفلسفى.

لقد بعثت الفلسفة اليونانية من جديد وعاشت صحوة أخرى فى مرحلة تديين أو أسلمة الخطاب الفلسفى الثانية على يد الفلاسفة المسلمين، حيث طوعت التصورات الفلسفية الأفلاطونية لخدمة الفكر الدينى:

فيذهب ابن سنا فى الطبيعيات إلى أن الدين والفلسفة مع اشتراكهما فى تعريف الحق والخير يختلفان فى مبلغ عنايتهما بهذين الأصلين[٣٠٥].

أما ابن رشد فيقول فى كتابه "فصل المقال": إن الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاثة: الطريق الموجودة لجميع الناس، والطريق المشترك لتعليم أكثر الناس، والطريق الخاصة".

وهو يفسر ذلك بطريقة أفضل فى صفحة سابقة من الكتاب نفسه(ص٨)، حيث يفاضل بين طباع الناس فى التصديق، فيقول : "فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية "أى أن هناك ثلاثة أنواع من الخطاب: الخطاب البرهانى، والخطاب الجدلى، والخطاب الخطابى (البيانى أو الوعظ).

وهذه كلها ظاهرة فى الآية الكريمة ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾(النحل ١٢٥)[٣٠٦].

كما يعرف ابن رشد "الحكمة" فى مقالته الثانية (ألفا الكبرى) بأنها علم العلل، وأنها تفسير الأشياء بأسبابها، وهو فى ذلك يتابع أرسطو كما تابعه فى اعتبار العلل الأربعة المعروفة[٣٠٧].

بلغ الخطاب الدينى المسيحى ذروته على يد "مارتين لوثر" (١٥٤٦م) مؤسس المذهب البروتستنتى، الذى عرف عنه قوة صلته بالإسلام، حتى أنه أنجز ترجمة القرآن الكريم باللغة الألمانية ثم أحرقها بعد أن أحس خطورتها على الدين المسيحى، وتتمثل ذروة الخطاب الدينى عنده فى قوله: "أؤمن به لأنه مستحيل على العقل" (Credo quia absurdum) وقد نسب هذا القول خطأ لكل من "تيرتوليان" و"اوغسطين".

نلاحظ فى تلك الفترة من تاريخ الفلسفة انقسام الخطاب الفلسفى الدينى، فى موقفه من العقل، إلى خطابين، أحدهما : "خطاب دينى سلبى" يتجاهل العقل تماماً ويمثله قول "مارتن لوثر" سابق الذكر والثانى "خطاب دينى إيجابى جعل من الإيمان وسيلة للفهم، وتمثله مقولة القديس انسلم "أومن لكى أفهم"، وكذلك ماذهب إليه أبو حامد الغزالى ، فى بعض كتبه مثل "معيار العلم" وميزان العمل "والمستصفى"، من أن العقل هو الطريق إلى الإيمان والعمل بالتكاليف الشرعية.

جاءت الفلسفة الحديثة لتؤكد على يد مؤسسها "رينيه ديكارت" (١٦٥٠م) غلبة الجانب الدينى من الخطاب الفلسفى، حينما وصل إلى إثبات وجود الله عن طريق "الكوجيتو" (Cogito Ergo Sum) فكما أثبت الوجود الخارجى انطلاقاً من وجود فكرة هذا الوجود فى ذهنه، وكلاهما محدود أثبت على طريقة "الأولى" وجود اللامحدود بناء على وجود فكرته فى العقل المحدود، لأنه إن جاز جدلاً أن يكون العقل هو نفسه مصدر فكرة المحدود الموجودة فيه، لاتفاق طبيعتهما فى صفة المحدودية، فيستحيل أن يكون هو مصدر وجود فكرة اللامحدود لاختلاف طبيعتهما بالنسبة لصفة اللامحدودية.

وفى القرن التاسع عشر نجد فلسفة "هيجل" (١٨٣١م) التى قسمها بعض مؤرخى الفلسفة إلى ثلاثة أقسام يستاثر الجانب الدينى منها بالنصيب الأكبر ممثلاً فى فكرة الألوهية، والأقسام الثلاثة هى[٣٠٨]:

أولاً : المنطق (الانطولوجيا) الذى يثبت وجود الله قبل خلق العالم.

ثانياً : فلسفة الطبيعة التى تتضمن تجلى الإله فى العالم المادى.

ثالثًا : فلسفة الروح التى توضح عودة الإله من مخلوقاته إلى ذاته (فكرة الذاتى) فى الروح الإنسانية. فى النهاية يعود المنطق الذى لا يختلف مضمونه عن مضمون المنطق الأول (الذى هو من عمل الإنسان)، إلا أن المنطق الأخير هو المنطق الذى يخلقه الله فى الإنسان والذى يمكن أن نسميه المنطق الإلهى فى مقابل المنطق الإنسانى، وتتم هذه العملية عن طريق تحقق المضمون الخالص (المجرد) للفكر الإلهى فى طبيعة مادية مناقضة تماماً لطبيعته، مما ينتج تناقضًا حادًا، فالتطور الجدلى هو الحركة الناتجة عن التناقض.

ما بعد هيجل (المنحى الاجتماعي للفلسفة):

سارت فلسفة هيجل في اتجاهين متناقضين، أحدهما يميني، حافظ على الاتجاه الأصلي سالف الذكر، وآخر ممثليه المعاصرين الفيلسوف الألماني فالتر شولتز (توبنجن)، والآخر يساري نحى بالجدلية منحًا مادياً صرفًا تمثل في "فويرباخ" (١٨٧٢م) "كارلس ماركس" (١٨٨٢م)، و"فريدريش نيتشه" (١٩٠٠م)، من المعاصرين الفيلسوفين "إرنست بلوخ" (١٩٧٧م) "وماركوزة" (برلين)[٣٠٩].

أما المنحنى الأخير الذى طرأ على الخطاب الفلسفي فقد بدأ باليسار الهيجلى على فويرباخ، وكارل ماركس ونيتشته، حيث هبطوا بالفلسفة من علياء الفلسفة المثالية عند فشته وهيجل، من المتعالي والمطلق، إلى الإنسان الاجتماعي، وبذلك دخل الخطاب الفلسفي مرحة "التسييس" بعد مرحلتي "التدين" و"التجريد" السابقتين عليها. وهذه هي المرحلة التي نعيشها الآن مع الخطاب الفلسفي العام (بشطريه الوضعي والديني).

وقد عرفت الفلسفة الحديثة مصطلح "فضيحة الفلسفة" (Skandal der Philosophie) عند كانط (١٨٠٤)، وكارل ياسبرز (١٩٦٩)، وفريتز هاينيمان (١٩٦٩) الذى يعني أن الفلسفة لم تستطيع خلال عمرها الذى امتد عبر آلاف السنين، إذا استثنينا بعض التحليلات الانطولوجية، والبدهيات المنطقية، وكذلك بعض الأطروحات الميتافيزيقية، أن تأتي بمعرفة متعلقة بمجال معين" (كارل ياسبرز). أما سلفة كانط فيقول عن هذا المصطلح، مشيرا إلى مثالية "بيركلي" (١٧٥٣)، "أنها لفضيحة للفلسفة أن يبحث إنسان عن برهان يثبت له حقيقة الأشياء"[٣١٠].

ألا يكفي هذا النقد الفلسفي للفلسفة من أكابر القوم لكي يُراجَع مبدأ تقديس العقل في الخطاب العصراني المعاصر؟

أردت بهذا العرض السريع التذكير وإظهار المراحل الثلاثة التي مر بها الفكر الفلسفي في بداياته الأولى والتي مازالت تشكل محاور الخطاب الفلسفي المعاصر، وهي على الترتيب: الكون- الإنسان- الحق.

إن الخطاب الفلسفى الأول لم يعرف الفصل بين الفلسفة والدين، فكان يبدأ بالبحث فى الكون وينتهى إلى السماء مروراً بالإنسان.

وقد تبين لنا من خلال العرض السابق أن المراحل التالية لنشأة الفكر الفلسفى اليونانى، وهى : الهلينية، والوسيطة، والمدرسية، ثم عصر النهضة، والتنوير، والعصر لحديث، وأخيراً الخطاب الفلسفى الأوروبى المعاصر، لم يفصل أعلامها بين شقى الخطاب، الشق الدينى والشق الفلسفى، كما يفعل بإصرار بعض فلاسفة العرب المعاصرين.

لقد نتج عن إصرار بعض فلاسفتنا المعاصرين على وجود خطابيين، ليس فقط مختلفين، بل جعلوهما على طرفى نقيض بلا أى أمل فى إيجاد أرض مشتركة بينهما تصلح لقيام حوار إيجابى بينهما، ظهور خطاب إسلامى مستقل يرتكز على قاعدتين هما: العقل والوحى، فضم بذلك فى ثناياه أسس الفلسفة ومنهجها إلى جانب الوحى ومنهجه فى سياق متناسق وأكتسب بذلك مجالاً أرحب من مجال الخطاب الفلسفى الوضعى الذى قنع بالمدركات العقلية الناتجة عن المدركات الحسية، وأصبح بذلك وضعيا عصرنياً صرفًا.

أما إذا اتهم الخطاب الدينى بالخروج عن إطار الخطاب الفلسفى العام فلماذا لا يتهم خطاب كل من "أفلاطون" و"أرسطوا" و"ديكارت" و"هيجل" و"فالترشولتز" بذلك أيضًا، وتُسمَّى ميتافيزيقاهم أيضا خرافة؟!!

الخطاب العربى المعاصر :

فى ضوء ما تقدم من عرض سريع لمراحل تطور ومحاور الخطاب الفلسفى العالمى يمكننا النظر فى الواقع الفكرى لعالمنا المعاصر لنجد أن العقائد والمذاهب الفكرية الموجودة فى العالم العربى تختلف فيما بينها من حيث علاقة كل منهما بالعقل، فتتفاوت درجات اعتمادها على العقل بين الإفراط والتفريط.

ومنها ما إذا طبق بتمامه حرم العقل من وظيفته الأساسية، وهى التفكير، وطالبه بالخضوع التام لتصورات تتناقض مع طبيعته وعمله.

ومنها ما يترك للعقل العنان بلا ضابط وبوجهه إذا ما ضل الطريق إلى الهدف الأسمى الذى ينشده المفكر، لا يرى لقدرته حدودًا فهو المنبع والمصب لكل ما هب ودب، وكل من الطرفين خطأ.

لقد عاش المجتمع العربى، كما رأينا قبل قليل، كلتا الحالتين فى فترات متعاقبة، فكان الحجْر الكلى على العقل منذ القرن السادس الميلادى، حيث أغلقت آخر المدارس الفلسفية فى أثينا عام ٥٢٩م. واستمر الحجر حتى القرن السادس عشر، باستثناء ما عرف بالعصر المدرسى فى القرنين الثالث والرابع عشر والذى مهد لما عرف بعصر النهضة.

إلا أن سيطرة الكنيسة على كل مناحى الحياة فى الغرب لم تهن إلا بمجيئ "مارتن لوتر" فإنشطرت الكنيسة مرة أخرى إلى كاثوليكية وبروتستنتية، وكان أنشاطرها الأول فى القرن الرابع الميلادى إلى ثلاثة كنائس هى النسطورية واليعقوبية والملكانية الكاثولوكية.

وقد تبع ذلك تحرر جزئى من قبضة الكنيسة البابوية، مما مهد لظهور بدايات التفكير العلمى.

إلا أن تلك الحرية الفكرية مالبثت أن انفلتت إلى فوضى عقلية لا تعرف أى ضابط، واستبدلت تقديس البابا بتقديس العقل، ضاربة بكل الضوابط الدينية عرض الحائط.

وكان الأجدى للعقل أن ينفلت فقط من قيود الكنيسة، ويبقى على الضوابط الدينية الصحيحة، فيظل فى خدمة الإنسان، يُبدع فيها. ولكنه، وفى خضم ثورته على الكنيسة ، ورفضه الأعمى لكل ما صدر عنها باسم الدين، والدين من معظمه براء، نسى أنه بذلك قد ألغى ضوابط صلاحيته، لإصلاح الإنسان، فظهرت بوادر الإلحاد كرد فعل على التزمت والتسلط الكنسى، وحجره على العقل.

وكانت تلك الأوضاع بداية قوية، منطقية ولكنها خاطئة، لما ظهر من ربط العلم، على إطلاقه بالتقدم، وربط الدين على إطلاقه بالتخلف، فارتبط العلم بالإلحاد، والجهل بالدين، زوراً وبهتاناً.

وقد أثمر انفلات العقل من الضوابط الدينية كلية، تطرفا عقليا وماديًا، غابت فيه إنسانية الإنسان، وضاعت من خريطته رسالة عمارة الأرض فجاء تدميرها فى تدبيره. تلوثت البيئة، وتآكلت طبقة الأوزون، وارتفعت درجة حرارة المياه فى المحيطات فقضت على الكثير من الأحياء المائية حتى تلاشت بعض أنواعها تمامًا،

وازدادت الفيضانات وابتلعت جزءا كبير من اليابسة، إما بالغرق أو بالتصحر، واختفت مساحات كبيرة من الغابات بسبب الأمطار الحمضية. ويعجز العقل الإنسانى المنفلت عن أن يصرف الجان الذى أطلقه من قمقمته، متمثلاً فى نفايا الطاقة النووية، وأبحاث الهندسة الوراثية، أختل توازن الطبيعة فى كل أنواع الحياة وما خفى كان أعظم.

أما الآثار الاجتماعية لهذا الانفلات فحدث عنها ولا حرج ، لا تغيب إلا عن فاقد للبصيرة. هذه وقائع ماثلة للعيان لا ينكرها سوى مكابر.

لقد أصبح العقل "لاعقل"، وفقد المرشد الأمين للإنسان، فأصبح إنسان عصرنا مغيَّباً أو مغيِّبا لنفسه بالوسائل المشروعة وغير المشروعة.

العقل لا يكون سويا إيجابيًا إلا إذا انضبط بضوابط ترشده وتنبهه إلى المزالق التى قد لا يستطيع إدراكها لأنها قد تكون خرجت عن حدود إدراكه ، ويكون فيها هلاكه دون أن يدرى، وضوابط العقل لابد أن تكون موافقة لطبيعته الفكرية.

فكما أن الفكر عمل الباطن، فلابد لضوابطه أن تكون كذلك، وهى بذلك لا يمكن أن تخضع لرقابة خارجية إلا بعد خروجها فى صورة ألفاظ وجمل تعبر عن الفكر بقدر إتقان المفكر للغة، وسعة اللغة ذاتها، ومدى ما يتوفر فيها من أساليب البيان.

وكما أن للتعبير اللفظى ضوابط مستفادة من القواعد اللغوية المعتمدة، فإن للتفكير ضوابطه أيضًا، التى قد لا يعيها الإنسان، أو يتبينها فى كل حال، أستقاها تلقائيًا عن طريق المحيط الثقافى الذى نشأ فيه، وأصبحت تجرى فيه مجرى الدم، وهى تكون بدهية الصحة والصواب عنده، وهى تشكل أيضًا إلى جانب هذه المعيارية الفكرية معيارية نفسية أى ضميرية.

وقد يرى الإنسان يوما ما ضرورة مراجعة هذه الضوابط المعيارية، إلا أن هذه المراجعة تظل، فى مراحلها الأولى على الأقل، مساءلة داخلية شخصية إلى أقصى درجة، إلى أن تنتهى هذه المرحلة من التوتر، ويهدأ صراعه وجدله مع مبادئه الأولى، ويمسك بكل خيوطه، ويقف على أرض صلبة بعد ذلك يمكنه

الإفصاح عن هذا التغير الذى استحدثه فى معـاييره القديمـة، ويدافـع عمـا اسـتحدثه، واستقر عليه فكره وسكنت إليه نفسه. قد يدفع الإنسان إلى هذه المراجعة المشـروعة كشف علمـى جديـد، أو ظهـور مذهـب فكـرى، أو ديـن جديـد يهـز بدهيـه ضـوابط، ويضطرها إلى الدفاع عن نفسها، وعن يقينيتها.

إن ما يجبر العقل على مراجعـة معاييره لابـد أن يكـون إذن متفقًـا معـه فـى الطبيعة، أما أن ينتظر ذلك من وسيلة ذات طبيعة مختلفة عن طبيعة العقل، كـالقهر الخارجى بأشكاله المختلفة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية فيكاد يكـون مسـتحيلا لأن القهـر الخـارجي يقذف بـالمفكر، الـذى يـأبى النفـاق، إلـى الجـانب المناقض، ويجعله أكثر تمسكًا بمبادئه وثوابته، وكل مـا يمكـن أن يصـل إليـه القهـر الخارجى هو التحكم فيما هو من جنسه، أى التعبير المنطوق لأن الإنسـان لا يمكـن أن يحاسب على ما يفكر فيه بل على ما يقوله أو يفعله. حتى هذا القهر الخارجى لا يعمر طويلاً، لأنه عادة ما يولد قهرًا مضادا يلغيه أو يحل محلـه حـلا وسـطا علـى طريقة جدلية "هيجل" الفكر لا يقهره إلا فكر أقوى منه. واللجوء إلى استخدام سـلاح القهـر المـادى ضـد الفكـر دليـل علـى خلـو هـذا القهـر مـن الشـرعية، وعجـزه عـن المواجهة بالمثل.

الخطاب الدينى ودعوى الطاعة العمياء:

رأينا من خلال العرض السريع لتاريخ الخطاب الفلسـفى العـام إن مـا يسـمى بالخطـاب الدينى الآن ليس سوى امتداد للخطاب الفلسفى العام منذ بدايته حتى الآن.

إلا أن ابتسار بعض المفكرين لتاريخ الفكر، وإيقافه عند مرحلة معينـة شـطر الخطاب الفلسفى الواحد فـى الأصـل إلـى شـطرين اعتبرهمـا هـذا البعـض خطـابين متناقضين.

هذا الانفصام المفتعل لشطرى الخطاب الفلسفى أدى بمرور الوقت إلى اتساع الهوة بين شطريه حتى بدا، ليس فقط للنظرة العابرة بل لبعض ممثليهمـا، وخاصـة من أصحاب الخطاب العصرانى، أنهما متناقضات فـى الحقيقـة. وقـد نتـج عـن هـذه القناعة تمادى بعض أصحاب كل مـن الخطـابين فـى رفـض كـل مفـردات الخطـاب

الآخر، ولم يكف فى درء هذا التناقض ظهور خطاب إسلامى عقلانى على غرار ما تنتجه جدلية هيجل.

كان العامل الأساسى فى إفشال محاولات درء هذا التناقض هو تمسك أصحاب الخطاب العصرانى بموقفهم الرافض لكل ما ينتسب للخطاب الإسلامى، وتعميم الحكم على كل مفرداته وأصحابها.

حقًا إننا نجد عند بعض أصحاب الخطاب الوضعى اتجاها يراد له أن يكون وسيطا، يعترف بنصف الخطاب الإسلامى الخاص بالعبادات بشرط أن تكون خاصة بكل إنسان ، هذا حق إلا أنه يرفض الاعتراف بالنصف الآخر من الخطاب الإسلامى المتعلق بالحياة العامة والعلاقات الاجتماعية على مختلف مستوياتها، أى أن أصحاب هذا البعض يريدون للعالم الإسلامى تطبيق ما يطبق فى الغرب من فصل بين الدين والدولة.

ويُسقِط أصحاب هذا الاتجاه التجربة التاريخية مع الكنيسة فى أوربا على الإسلام دون أى اعتبار للاختلاف الجوهرى بين جوهر الدين المسيحى وتعسف الكنيسة من جهة، والدين الإسلامى وتجربته التاريخية الحضارية من جهة أخرى، وهو ما أعتبره، ومعى كل أصحاب الخطاب الإسلامى، تعسفا مقصوداً تجاه الخطاب الإسلامى يهدف فى النهاية لإلغائه كلية.

إن الذى يحجز على العقل خطاب باطل ومرفوض عن أصحاب الخطاب الإسلامى قبل غيرهم. وهو ليس خطاباً فلسفيًا أصلاً ولا خطاباً دينياً على الحقيقة وهذا الخطاب إن وجد بالفعل فهو الذى يعتبر بحق نقيضًا حقيقيًا للخطابين العصرانى والدينى فضلاً عن الخطاب الفلسفى بشطريه، أما الخطاب الدينى الذى لا يدفع الإنسان فحسب إلى التفكير، بل يجعل التفكير والنظر فريضة دينية على كل قادر، ولا يقف عند هذا الحد بل ينير الطريق، وينبهه إلى المزالق الممكنة، فهو بلا شك خطاب فلسفى أرقى درجة، وأوسع مجالاً، لأنه يتجاوز مرحلة التأمل النظرى إلى مرحلة التطبيق العملى، أى أنه يربط البعد الاجتماعى بالبعد التأملى فى نسق متكامل. إن الخطاب الدينى الذى يأمر بالسير فى الأرض والنظر فى كيفية بدء

الخلق، كما ورد فى قوله تعالى ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (العنكبوت: ٢٠)، لابد أن يكون أساس الخطاب الفلسفى والداعى والدافع له وليس نقيضه.

إن ادعاء تأسيس الخطاب الدينى على الطاعة العمياء وما يترتب عليه من زعم تناقض الدين مع العلم والفلسفة ادعاء باطل تكذبه كل الآيات الكريمة التى تدعو إلى التفكير والتدبر كما فى قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة:١٦٤).

عندما أيقظ ابن رشد العقل الأوروبى من ثباته العميق كان خطابه خطاباً دينياً، ملتزمًا إلى أقصى درجات الإلتزام، ولم يكن بأية حالة خطاباً عصرانياً وضعيًا. بل أننى أزعم أن الذى أيقظ العقل هو القرآن الكريم الذى ترجم لأول مرة إلى اللاتينية قبل مؤلفات ابن رشد فى عام ١١٤٣ على يد روبرت الكيتونى بإشراف الكنيسة ممثلة فى بطرس الموقر كما سبق.

ثم توالت الترجمات وتأليف القواميس التى نقلت معانى الكلمات العربية إلى اللغة اللاتينية وهذا أمر يعرفه كل متخصص فى الدراسات الاستشراقية.

وبعد تأملوا معى قول الحق ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣) آية قرآنية واحدة جمعت فى بيان معجز كل محاور الفلسفة الثلاثة وعلى الترتيب الذى حدثت فيه بالفعل، "الآفاق" هى الكون الذى شغل الفكر الفلسفى فى أولى مراحلة من طاليس إلى سقراط، ثم "الأنفس" وهى جمع نفس الإنسان التى شغلت سقراط الحكيم وتلميذه أفلاطون اللذين وجها فلسفتهما إلى تزويد الإنسان بمكارم الأخلاق، وتزكية النفس عن الهوى، ثم "الحق" الذى اهتدى إليه أرسطو بالمنطق وسماه "المحرك الأول" الذى إليه تشتاق ، وتسعى كل المتحركات.

وبعد ...

إن الأزمة الواقعة بين الخطاب العصراني الوضعي من جهة، والخطاب الديني الإسلامي من جهة أخرى لم تنتج عن ضعف في أساليب، أو وسائل البيان عند أي من الطرفين، بل ترجع في نظري إلى أسباب أخرى خارجة عن نطاق مضمون الخطابين، لأن مضمونهما واحد في أصله، مختلف في فروعه، وأهم هذه الأسباب في نظري تتلخص فيما يلي:

١- حساسية مقصودة وموجهة ضد كل ما ينتسب إلى الإسلام.

٢- انبهار البعض بالآخر الأكثر مالا ونفيرا، ورغبة عمياء في تقليده.

٣- حب الظهور والشهرة، وأقصر الطرق إليه في عصرنا (الحالي) المخالفة بشكل عام، والتجني على الإسلام بشكل خاص.

٤- السلبيات التي ظهرت بوضوح في الفترة الأخيرة من بعض المتطرفين ممن يحسبون ظلما على الإسلام والخطاب الإسلامي وهو منها ومنهم براء.

٥- عدم جدية الرغبة في الحوار البناء، حيث أصبح مجرد الحوار للحوار هو البديل الوحيد للتصادم والمواجهة المباشرة التي لا تحمد عقباها لأحد.

وبعد فهذه وقفات سريعة عند أهم مراحل ومحاور الخطاب الفلسفي الشامل حاولت فيها عرض وجهة نظري والاستدلال على صحتها قدر المستطاع من خلال الخطاب الفلسفي ذاته وغاية أملي من هذا العرض السريع أن أفتح باباً للحوار وحدة الخطاب الفلسفي بشرطيه العام والديني وتجاوز تأسيس التفرقة بينهما على أساس اختلاف منطلقات كلا منهما العقل والوحي إذا أن انطلاق الخطاب الإسلامي من الوحي الإلهي لم يمنعه من الاعتماد على العقل في خطابه إلى الآخرين، لذا فاختلاف المنطلقات لا ينفي الاتفاق في منهج البرهان. وهذا هو المرتكز الذي تتأسس عليه دعوى اتخطابين الفلسفي الخالص والخطاب الفلسفي الإسلامي. حيث يكمل منطق العقل التصديق بالوحي ليصلا في النهاية بالمعرفة إلى درجة عين اليقين التي تسكن لها النفس ويطمئن بها القلب حسبما ورد في قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام حيث سأل ربه قائلاً: "رب أرني كيف تحيي الموت"، والخطاب الإيماني (الديني) في قوله تعالى له: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠)

ألا يكفي هذا الخطاب القرآني للقطع بوحدة شطري الخطاب الفلسفي والانتقال به من العام إلى الأعم؟!!!

الحواشى

١- المعجم الوسيط ـ المكتبة الإسلامية ـ استانبول ـ تركيا ـ د.ت.

٢- -Schischkoff, G. : Philosophisches Woorterbuch, Stuttgart 1974, S. 23

٣- Brugger,W.:Philosophisces Woerterbuch-Herder-1976, S.172.

٤- Schischkoff, G,: Ibid.

٥- Ibid, 134.

٦- انظر مصطفى حلمى: ابن تيمية والتصوف، ص٢٣٧ وما بعدها و ٣٢٢ وما بعدها.

٧- فى ظلال القرآن ج١، ص٢٦٤.

٨- البخارى باب الإيمان.

٩- المعجم الفلسفى، إشراف الدكتور إبراهيم مدكور، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٣٩٩هـ ص٥٨. وانظر أيضاً: أصل الثقافات، مقال :ريتشارد ماكيون، ترجمة حافظ الجمالى، القاهرة، ١٩٦٣م، ص٨٧،٧.

١٠- انظر مقدمة الجزء الأول من ترجمته لمعانى القرآن الكريم إلى اللغة الألمانية، شتتجارت(R. Paret: Koran und Koranuebersetzung) ، ١٩٧٩م.

١١- المسيحية والديانات العالمية، هانز كونج، وآخرون، ميونخ، ١٩٨٤، ص٦٤-٦٥(H. Kueng u.a. : Christentum und Weltreligionen) . وانظر التعريف فى مجلة عالم الكتب الرياض المجلد (٦) العدد (٤) ص٥٥٨.

١٢- مجتمعاتنا تزخر بمظاهر التغريب الثقافى نتيجة للاحتلال فى الماضى والانفتاح الاجتماعى فى الحاضر، ونجد كذلك فى المجتمعات الغربية كثيرًا من مظاهر التأثر بالعادات الشرقية.

١٣- المعجم التربوى - لطفى بركات أحمد - دار الوطن/ الرياض ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م. (مادة رقم ٣٥) صفحة ٢٨.

١٤- انظر صورة الإسلام فى أوربا فى العصور الوسطى د. ساذرن - ترجمة: رضوان السيد/ بيروت- ١٩٨٤م ص٧٧، ٨٤، تراث الإسلام - شاخت بوزوورث (الترجمة العربية) القسم الأول ص٣٤ وما بعدها.

١٥- انظر تاريخ الفكر الفلسفى - محمد على أبو ريان- دار المعارف/ القاهرة، ١٩٦٨م ص٥٥.

١٦- انظر تاريخ الفلسفة المختصر -هـ.ى شتوريج -فرانكفورت. ١٩٧٦م
(H. J. Stoerig : Kleine Weltgeschichte der Philosophie, I, 201.
فرانكفورت ١٩٧٦م جـ١ ص٢٠٠ (باللغة الألمانية).

١٧- انظر : خريف الفكر اليونانى، عبدالرحمن بدوى، دار النهضة المصرية القاهرة، ١٩٥٩م ص: ٨٣-٨٥.

١٨- انظر: ممعالم الفكر الفلسفى - عبدالفتاح - عبده فراج - الانجلو- القاهرة ١٩٦٩م ص١٤.

١٩- انظر كتابى ربيع الفكر اليونانى، خريف الفكر اليونانى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩م.

٢٠- انظر تاريخ الفكر الفلسفى ، محمد على أبو ريان، ص١٢٠.

٢١- المرجع السابق، ص٦٩.

٢٢- المرجع السابق.

٢٣- انظر القاموس الفلسفى لشيشكوف ـ شتتجارت ـ ١٩٧٤م، ص٦٠٨.
(G. Schischkoff: Philoph. Woerterbuch)

٢٤- انظر: تاريخ الفلسفة المختصر (مرجع سابق) جـ١ ص١٤٧ وما بعدها.

٢٥- انظر: تاريخ العلم لجورج سارتون (الترجمة العربية) جـ٣، ص١٧٣ وما بعدها.

٢٦- خريف الفكر اليونانى، عبدالرحمن بدوى، مرجع سابق)، ص٦.

٢٧- المرجع السابق ص٨٩-١٥٢.

٢٨- انظر: الكتاب المقدس، تاريخ الرسل، ٢٨/١٧.

٢٩- انظر: قاموس المصطلحات الفلسفية لشيشكوف (مرجع سابق).

٣٠- انظر: خريف الفكر اليونانى (مرجع سابق) ص٥١.

٣١- انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت الترجمة العربية، ١٩٦٨، جـ٨، ص١٦٨-١٦٩.

٣٢- المرجع السابق، ص١٧٠-١٧٢.

٣٣- انظر: تاريخ العلم لجورج سارتون (مرجع سابق)، وخريف الفكر اليونانى (مرجع سابق).

٣٤- انظر: القاموس الفلسفى، جورج شيشكوف (مرجع سابق).

٣٥- انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت، (مرجع سابق)جـ١١، ص١٠٣-١٠٥.

٣٦- انظر: خريف الفكر اليونانى (مرجع سابق)، ص١٠٦-١٢٢.

٣٧- انظر: المرجع السابق.

٣٨- انظر : فلسفة العصور الوسطى، عبدالرحمن بدوى، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٩م-ص١٥ وما بعدها.

٣٩- انظر : مختصر تاريخ الكنيسة -ك. هويس - مور - توبنجن ١٩٨١م، ص١٢٩-١٣٢ (باللغة الألمانية).
(K. Heussi: Kompendium der Kirchengesch., 129-132)

٤٠- انظر : مقالات الإسلاميين - أبو الحسن الأشعرى - تحقيق هـ. ريتر- فيسبادن ١٩٧٣م ط ، ٢ص٤٠٤، للمزيد انظر: إبراهيم بن سيار النظام وفلسفته - محمد عبدالهادى أبوريده، القاهرة، ١٩٤٦م

٤١- صدر عن المكتبة الإسلامية بمدينة كولونيا الألمانية، ١٩٨٤م ص٩ (باللغة الألمانية) (Zur Rolle der islamischen Philosophie)

٤٢- معالم الفكر الفلسفى - عبده فراج ص٥٤.

٤٣- دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية، عرفان عبدالحميد، بيروت ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، مقدمة الكتاب.

٤٤- الفكر العربى ومكانته فى التاريخ د/ أوليرى. ترجمة تمام حسين - القاهرة، ١٩٦١م، مقدمة الكتاب.

٤٥- البحث السابق.

٤٦- انظر الكتاب المذكور ، تحقيق أحمد حسن كميل وآخر ، دار الاعتصام، القاهرة، ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م، ص١١.

٤٧- انظر مفتاح السعادة -طاش كبرى زاده، دار الكتب الحديثة - القاهرة، جـ٢ ص٥٩٩، التعريفات للجرجانى، مطبعة الحلبى ص٦٦، والفقرة مأخوذة عن أدب الاختلاف فى الإسلام، طه جابر فياض العلوانى، قطر ١٤٠٥هـ، ص٢٥.

٤٨- الكتاب المذكور ، تحقيق زاهر عواض الألمعى، الفرزدق، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م، ص٤٩، ٥٢.

٤٩- المصدر السابق، ص٥٧، ٦٠.

٥٠- المصدر السابق، ص ٦٣.

٥١- المصدر السابق، ص ٦٦-٦٧.

٥٢- المصدر السابق، ص ٧٣-٨١.

٥٣- المصدر السابق، ص٨٣-٨٦.

٥٤- المصدر السابق، ص٩١ وما بعدها.

٥٥- المصدر السابق، ص ٩٩ وما بعدها.

٥٦- المصدر السابق، ص ١١٣ وما بعدها.

٥٧- الكتاب المذكور، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٩٦٩م ط/ ٢ص٧٨.

٥٨- موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، وللكتاب اسم آخر أشتهر به وهو: درء التعارض بين العقل والنقل، حققه محمد رشاد سالم، طبعته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٣٩٩هـ-١٤٠٢هـ.

٥٩- انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخرى، ترجمة كمال البازجى، بيروت، ١٩٧٤م.

٦٠- الكتاب المذكور، حققه البير نصرى نادر، بيروت ١٩٦٨م.

٦١- الكتاب المذكور حققه البير نصرى نادر، بيروت ١٩٦٨م.

٦٢- الكتاب المذكور حققه جورج فضلو حورانى - ليدن - ١٩٥٩م.

٦٣- انظر معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى - عبده فراج ص٨٩-٩١.

٦٤- المصدر السابق.

٦٥- انظر شرح الأصول الخمسة - القاضى عبدالجبار الهمذانى (ت٤١٥هـ- ١٠٢٥م) تحقيق عبدالكريم عثمان - مكتبة وهبه، القاهرة، ١٣٨٤هـ1965-م، ص٥٣٢.

٦٦- انظر المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، القاضى عبدالجبار الهمذانى. تحقيق إبراهيم الإبيارى وآخرون، القاهرة، ١٩٦٢م جـ٥، ص١٦٨، وكتب الفرق مثل الملل والنحل لعبدالكريم الشهرستانى، والفرق بين الفرق لعبدالقاهر البغدادى.. وغيرها.

٦٧- انظر الكتاب المذكور ص ١١٢ وما بعدها.

٦٨- المصدر السابق.

٦٩- المصدر السابق.

٧٠- الكتاب المذكور ، حققه محمد حمزة وسليمان الضبع ، القاهرة، ١٩٥١م، ص٥٣.

٧١- انظر منطق ابن تيمية ومنهجه الفكرى، محمد حسنى الزين، بيروت، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م ، ص٣٠٠-٣٠١.

٧٢- الكتاب المذكور ص١٢١.

٧٣- حضارة العرب ـ جوستاف لوبون ـ ترجمة عادل زعيتر، بيروت، ١٩٧٩م، ط٣- ص٦٧٨.

٧٤- انظر تاريخ المنطق فى الغرب -كارل برنتل- طبع لأول مرة فى ليبتزج- (ألمانيا الشرقية) ١٨٥٥م - وأعيد طبعه فى جراتس (النمسا) ١٩٥٥م، (باللغة الألمانية).

٧٥- الكتاب المذكور – شتتجرت، ١٩٦٥م، ص١٨ (باللغة الألمانية).
(H. Rosenthal : Das Fortleben der Antike im Islam)

٧٦- الرد على المنطقيين ، ابن تيمية، ص١٤-١٥.

٧٧- انظر: القسطاس المستقيم لأبى حامد الغزالى، ص٤١-٤٣.

٧٨- انظر: الرد على المنطقيين (مرجع سابق).

٧٩- حققه المرحوم محمد رشاد سالم، بيروت، ١٩٦٢.

٨٠- انظر: التفكير فريضة إسلامية، عباس محمود العقاد، بيروت، ١٩٦٩.

٨١- انظر: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، على سامى النشار، القاهرة، ١٩٦٨.

٨٢- انظر: نظرية المعرفة، زكى نجيب محمود، الأنجلو، القاهرة، ١٩٦٩.

٨٣- انظر: إسلامية المعرفة، محمد عمارة ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، القاهرة، ١٩٩٠م.

٨٤- انظر: جدلية الإسلام، شوقى الفنجرى، الرياض، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

٨٥- انظر: المرجع السابق ص٣٤، ٥٤-٥٥.

٨٦- انظر: قاموس المصطلحات الفلسفية لشيشكوف (مرجع سابق)،ص٦٥٤.

٨٧- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى، جـ٢، ص١٠٣٩.

٨٨- المفردات فى غريب القرآن الراغب الأصفهانى، ص٣٣١.

٨٩- مدارج السالكين - لابن القيم الجوزية، جـ٣ ص٣٣٥.

٩٠- التعريفات للجرجانى، ص٢٣١.

٩١- المرجع السابق ص١٦٠-١٦١.

٩٢- المرجع السابق، ص١٥٧-١٥٨.

٩٣- الاستقامة لابن تيمة، جـ٢، ص١٦٢.

٩٤ طبعة مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة. ١٣٢٩، ص٣٨-٣٩.

٩٥- انظر: الإرشاد فى أصول الدين لأبى المعالى الجوينى، ص١٥-١٦.

٩٦- انظر: مجموع الفتاوى (مرجع سابق) ص٥٧.

٩٧- إسلامية المعرفة، (مرجع سابق). ص٥٧

٩٨- المرجع السابق، ص٥٨.

٩٩- J. Van Ess: Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi- Bonn, 1961

١٠٠- J. Van Ess: Die Erkkenntnislehre des Adudaddin al- Ici- Wiesbaden – 1966.

١٠١- الاقتصاد فى الاعتقاد أبو حامد الغزالى، ص١٧٨.

١٠٢- المرجع المذكور، جـ١، ص٨٦.

١٠٣- المرجع السابق.

١٠٤- صون المنطق للسيوطى، ص٢٨٢.

١٠٥- انظر: القسطاطس المستقيم للغزالى، ص٧١.

١٠٦- الرد على المنطقيين لابن تيمية ، ص٣٨٥.

١٠٧- المرجع السابق ص٢٨٢-٢٨٣؛ صون المنطق للسيوطى، ص٢٣٠.

١٠٨- صون المنطق للسيوطى، ص٢٦٩-٢٨٧.

١٠٩- الرد على المنطقيين لأبن تيمية ص١٥٠.

١١٠- المرجع السابق ص٣٤٨.

١١١- المرجع السابق ص١٥٠.

١١٢- المرجع السابق ص١٥٠-١٥١.

١١٣- المرجع السابق ص١٥٤.

١١٤- E. Elshahed, Das Prblem der Sinnlichen Wahrnehmung- Berlin-1983

١١٥- تفسير القرآن العظيم لابن كثير، جـ٤/٤١٢.

١١٦- انظر تراث الإسلام ، شاخت وبوزوورث (الترجمة العربية، ص٧٠)

١١٧- انظر: المدخل إلى التصوف ـ أبو الوفا التفتازانى، ص٢٨٦.

١١٨- انظر: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية، يحيى هويدى، ص١٢٢١-١٣١.

119- انظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية (الترجمة العربية)، ص٣٩٦-٣٧٠.

120- انظر صورة الإسلام فى أوربا فى العصور الوسطى - ر. ساذرن ت ترجمة رضوان السيد- ص٤٤ وما بعدها.

121- انظر دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى - عبدالرحمن بدوى- النهضة العربية- القاهرة ، ١٩٦٧م، ط٢ ص٦، ٧.

122- انظر المرجع السابق.

123- الاستشراق، قاسم السامرائى ص٨٩.

124- الاستشراق ، محمود حمدى زقزوق، ص٢٤.

125- دور العرب، عبدالرحمن بدوى، ص٨.

126- انظر معالم الفكر الإسلامى فى العصور الوسطى، عبده فراج، القاهرة، ١٩٦٩م، ص١٩١.

127- انظر: تراث الإسلام، شاخت وبوزوورث، (الترجمة العربية) جـ٢ ص١٦٨، وما بعدها.

128- تراث الإسلام، توماس أرنولد (الترجمة العربية) ص٥٧٦.

129- المرجع السابق، ص٥٧٦.

130- انظر دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، عبدالرحمن بدوى ص٨-١٠.

131- انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخرى (الترجمة العربية) ص٤٤.

132- انظر معالم الفكر الإسلامى، عبده فراج ص٩٠-٩١.

133- انظر المصدر السابق.

134- انظر المصدر السابق.

135- انظر دور العرب، عبدالرحمن بدوى، ص٣١.

136- انظر المصدر السابق، ص٣٢-٣٣.

137- انظر تراث الإسلام ، توماس أرنولد ، ٣٩٣-٣٩٤، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، قاسم السامرائى ص٨٨.

١٣٨- انظر تاريخ الفلسفة المختصر، هـ.ى. شتوريج، جـ١ص٢٣٨، وما بعدها (باللغة الألمانية).
(H.J. Stoerig: Kleine Weltgeschichte der Philos., I, 238)

١٣٩- انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة (الترجمة العربية، اشراف: زكى نجيب محمود) ص٦٧ وما بعدها.

١٤٠- انظر المصدر السابق ص٨٨، وما بعدها.

١٤١- قاموس الفلسفة، شيشكوف ص١١٨-٢٢٦.
(G. Schischkoff : Philosophisches Woeterbuch, 118, 226)

١٤٢- تاريخ الفلسفة المختصر، جـ ١ ص٢٤١-٢٤٥.
(H. J. Stoerig: Kleine Weltgesch, der Philos., I, 241-245).

١٤٣- المصدر السابق.

١٤٤- الموسوعة المختصرة للدين والالهيات جـ١ ص٢٩١.
(E. Fahlbusch: Taschenlexikon der Relig. U. Thedog TRT)

١٤٥- تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنرى كوربان، (الترجمة العربية) ث ص٣٦٢.

١٤٦- معالم الفكر الفلسفى، عبده فراج ص٩٦.

١٤٧- شاركت فى نشر الجزء الأول من مجموع مقالاته باللغة الألمانية والعربية، عام ١٩٨٤م، بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، بمدينة فرانكفورت.

١٤٨- انظر معجم المصطلحات الفسلفية ج. شيشكوف ص٨٠ (بالألمانية)
(G. Schischloff: Philosoph. Woerterbuch. 80)

١٤٩- انظر المصدر السابق ص ٢٠٠- ٢٠١.

١٥٠- اشتغل الآن بترجمة هذا الكتاب القيم إلى اللغة العربية وسوف تنشره، دار قباء بالقاهرة قريباً إن شاء الله.

١٥١ انظر: مقدمة المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للمرحوم محمد فؤاد عبدالباقى.

١٥٢- نقله إلى العربية المرحوم محمد فؤاد عبدالباقى، دار الكتاب العربى، بيروت.

١٥٣- نشرته دار قتيبة للطباعة والنشر ، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م،ط٤.

١٥٤- انظر: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى، محمود حمدى زقزوق، كتاب الأمة ، قطر، ١٤٠٤هـ، ص٦٣-٦٤.

١٥٥- انظر فصل هذه الرسالة فى الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، قاسم السامرائى، ص٩١

١٥٦- رواه البخارى فى الجنائز.

١٥٧- انظر قاموس لاتينى – ألمانى,(Langenscheidt: Latein-Deutsch, 1061) .

١٥٨- انظر قاموسWahrig: Deutsches Woerter buch, 3864

١٥٩- ب- انظرLangenscheidt: Latein- Deutsch, Franc- Deutsch

١٦٠- انظرG. Schischkoff: Philosoph. Woerterbuch, 568

١٦١- الكتاب المذكور ، ص٧٢-٧٣.

١٦٢- انظر مذاهب فكرية معاصرة – محمد قطب (ص٤٤٥-٤٤٦). ونشأة العلمانية- محمد العرمانى، ص١٨-٢١؛ العلمانية، سفر الحوالى، رسالة ماجستير من جامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ.

١٦٣- انظرH.J. stoerig : KL. Weltgesch. der Philos., II, 26

١٦٤- انظر: (مجمل تاريخ الكنيسة)
(K. Heussi: Kompendium der Kirchengesch., 309.

١٦٥- انظر : (قاموس الثيولوجيا المختصر)
(K. Rahnern: KL. Theolog. Worterbuch, 369)
وللمزيد : انظر(E. Fahlbusch: T. R. T., X, 3pp) :

١٦٦- انظر : (القاموس الفلسفى)(G. Schischkoff: Philos. Wort., 346)

١٦٧- انظر : المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مادة رقم ٦١٠.

١٦٨- انظر : المرجع السابق ، مادة ١٠٤٠.

١٦٩- انظر : العصريون، معتزلة اليوم، يوسف كمال، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ١٤٠٦هـ.

١٧٠- انظر : نشأة الجامعات فـى العصـور الوسـطى، جوزيـف نسيم، ص٩٩-١٠٣.

١٧١- انظر: معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى، عبده فراج، ص٢٤٥.

١٧٢- انظر : فلسفة العصور الوسطى، عبدالرحمن بدوى، ص١٨٢.

١٧٣- انظـــر : (الموســوعة المختصــرة للديـــن والثيولوجيـــا) :Fahlbusch T.R.T.II,4

١٧٤- انظر : (مجمل تاريخ الكنائس).
(K. Heussi : Kompendium der Kirchrngrsch., 355)

١٧٥ انظر : المرجع السابق، ص٨٩(Ibid. 89)

١٧٦- انظر : قاموس المصطلحات الغربية.
(Der Duden : Fremdwoerterbuch, 647)

١٧٧- انظر : (E. Fahlbusch: TRT, II,369)

١٧٨- سورة المائدة : (٥) آية رقم ٨.

١٧٩- انظر : التاريخ المختصر للفسلفة - هانس يواخيم شتوريج
(H. J. Stoerig: KL. Weltgesch. der Philosophe, Trankfurt/M, 1976)

١٨٠- انظـر : تـراث الإسـلام - شـاخت، وبـوزورث (١/٣٠-٤٦) الترجمـة العربية.

١٨١- انظـر : دور العرب فـى تكويـن الفكـر الأوربـى، عبدالرحمـن بـدوى (ص٣٢) والمسـيحية والديانـات العالميـة، هـانس كونـج (ص٥٠) باللغـة الألمانية.

١٨٢- انظر : معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسـطى، عبده فـراج (ص٢٩، ١٨٩).

١٨٣- انظر : الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، قاسم السـامرائى -ص-٨٢-٨٣.

١٨٤- انظر : فلسفة العصور الوسطى، عبدالرحمن بدوى (ص٣) المقدمة.

١٨٥- انظر : الاستشراق، قاسم السامرائى، ص٨٣٣.

١٨٦- انظر : H.J. Stoerig: Kl. Welthgeesch .der Philos., I, 283

١٨٧- انظر : G. Schischkoff : Philosoph. Woerterbuch, 59

١٨٨- انظر : حضارة العرب - جوستاف لوبون (ص٥٢٧-٥٢٨) الترجمة العربية.

١٨٩- انظر: G. Schischkoff : Philos. woerterbuch, 409

١٩٠- انظر: S. Hunke: Kamele auf dem Kaisermantel, 66

١٩١- انظر : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى، محمود حمدى زقزوق، (ص٢٦-٢٧) نقلها عن تاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور (ص١٤٧). والفكر العربى ومركزه فى التاريخ لأوليرى، ترجمة إسماعيل البيطار (ص٢٣٧). وما بعدها.

١٩٢- انظر: Schischkoff: Philos. Woerterbuch, 711

١٩٣- انظر : قصة الحضارة - ول ديورانت (١١٤/٢٧) وما بعدها ، الترجمة العربية.

١٩٤- انظر: H.Stoerig: Kleine Weltgeschte der philos., 1m P.293

١٩٥- انظر: G. Hasenhuttl, : Kritische Dogmatik 17.

١٩٦- انظر: H, Van de Pol: Der Weltprotestantismus, 41-42

١٩٧- انظر : تراث الإسلام - شاخت وبوزورث (٣٩/١).

١٩٨- انظر : نص السورة فى "الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية" قاسم السامرائى (٩٠).

١٩٩- انظر: M. Kueng : Christentum, und Weltreligionen; P,51? وعالم الكتب، العدد الرابع المجلد السادس ١٤٠٦هـ (ص٥٥٥).

٢٠٠- الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، قاسم السامرائى (ص٢٥).

٢٠١- انظر: Van de Pol, : Der Weltprotestant, P. 56-57.

٢٠٢- الكتاب المذكور نشرته دار الشروق، بيروت، ١٤٠١هـ ١٩٨١م/ط٢.

٢٠٣- الكتاب المذكور نشرته دار الشروق، بيروت، ١٩٥٣م، ط٢.

٢٠٤- الكتاب المذكور نشرته دار الشروق، بيروت، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م، ط٢.

٢٠٥- الكتاب المذكور ، ميونخ ١٩٨٤م ص٩١ (بالألمانية).
H. Kueng, Christentum und Weltreligionen, 91.
انظر أيضًا : مجلة عالم الكتب المجلد السابع العدد الأول ١٤٠٦هـ ص٧٩.

٢٠٦- انظر : الإسلام والغرب والمستقبل، آرنولد توينى، الترجمة العربية، د. نبيل صبحى ، د.ت، ص٢٣.

٢٠٧- حقق أجزاء منها هـ. ديرنبرج، باريس ١٨٨٦م، وتوجد اقتباسات منها فى كتاب : الحروب الصليبية من وجهة نظر عربية، فرانسيسكو جابريلى: وترجمته عن الإيطالية إلى الألمانية المستشرقة بربارا فون كالتنبورن، شتاخاو1975 -م، انظر ص١١٥-١٢٦.

٢٠٨- الكتاب المذكور (الترجمة العربية) ص٦٧٦.

٢٠٩- لماذا باجوان؟ ص١٨ (بالألمانية).
(G. Klosinski: Warum Bhagwan? Muenchen; 1985 S. 18)

٢١٠- المصدر السابق، ص٤٤.

٢١١- ثقافتنا فى مواجهة العصر، زكى نجيب محمود، ص٩١.

٢١٢- تحقيق محمد رشاد سالم، نشرته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض فى أحد عشر مجلد ١٣٩٩هـ/ ١٤٠٣هـ.

٢١٣- انظر : تأملات فى الفلسفة الأولى- نشر لأول مرة ١٦٤١م، وترجمة : عثمان أمين إلى اللغة العربية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٤م.

٢١٤- انظر تفسير القرآن العظيم / للحافظ ابن كثير جـ١ ص٣١.

٢١٥ الكتاب المذكور ص١٥-١٦.

٢١٦- المصدر السابق.

٢١٧- المصدر السابق.

٢١٨- آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة، مصر ١٩٧٥م ص١٠٥.

٢١٩- المصدر السابق ص١٤٨.

٢٢٠- المصدر المذكور ص٤٥.

٢٢١- المصدر السابق ص٤٣-٤٤.

٢٢٢- مجتمع جديد أو الكارثة ، زكى نجيب محمود، ص٩، (سلطان العقل).

٢٢٣- المصدر السابق ص١٠.

٢٢٤- من زاوية فلسفية ص٩٢.

٢٢٥- المصدر السابق ص٧-٨.

٢٢٦- الكتاب المذكور ص٨١.

٢٢٧- المصدر السابق ص٨٨.

٢٢٨- المصدر السابق.

٢٢٩- انظر : بحث حول العقل الإنسانى، المكتبة الألمانية الفلسفية، ١٧٤٨م. (الترجمة الألمانية)
(D. Hume: Untersuchungen ueber den Menschlichen Verstand)

٢٣٠- انظر : إبراهيم بن سيار، النظام وفلسفته، **محمد عبدالهادى أبوريدة**، القاهرة، ١٩٤٦م.

٢٣١- انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمها عن الإنجليزية فؤاد كامل وآخرون وأشرف عليها زكى نجيب محمود، بيروت، بدون تاريخ ص١٥٦.

٢٣٢- الكتاب المذكور ص "و" المقدمة.

٢٣٣- نص الآية فى سورة آل عمران ٣/٤٩، المائدة ٥/١١٠.

٢٣٤- موقف من الميتافيزيقا- المقدمة ص/ز/ج.

٢٣٥- مبادئ الفلسفة والأخلاق ص١٧٧-١٧٨.

٢٣٦- انظر : الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥م، ص١٧١ وما بعدها.

٢٣٧- المصدر السابق.

٢٣٨- العدد ١٧ الصادر فى ١٥ أكتوبر ١٩٨٧

٢٣٩- المرجع المذكور، ص١٠٥.

٢٤٠- المرجع المذكور، ص١٤٨.

٢٤١- المرجع المذكور، ص٤٣-٤٤.

٢٤٢- رواه البخارى فى العلم.

٢٤٣- رواه الترمذى فى العلم وابن ماجة والدرامى فى المقدمة.

٢٤٤- انظر: ترجمة هذا العالم الجليل فى: كتابه "مشرفة بين الذرة والذروة"، محمد محمد الجوادى، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٠.

٢٤٥- رواه الترمذى فى العلم،وابن ماجة فى الزهد.

٢٤٦- الحديثين رواهما الإمام أحمد فى مسنده.

٢٤٧- العدد ٣٢٨ الصادر فى ١٩ جمادى الأولى ١٤٠٨ الموافق ٨ يناير ١٩٨٨ ص٨.

٢٤٨- رواه البخارى فى الجمعة والجنائز.

٢٤٩- الموسوعة الفقهية، الكويت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م-جـ١٣ص٤٦؛ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية المصرى، نشر فى استانبول (تركيا) فى عام ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م ط٢ ص٦٤٧.

٢٥٠- انظر على سبيل المثال: ثقافتنا فى مواجهة العصر لزكى نجيب محمود؛ خطاب إلى العقل العربى لفؤاد زكريا؛ تاريخية الفكر العربى لمحمد أركون؛ حديث فى مجلة ديرشبيجل الألمانية مع نجيب محفوظ فى ١٩٨٩/٧/٢٨.

٢٥١- الكتاب المذكور ترجمة حافظ الجمالى - اليونسكو ١٩٦٣م ص٧.

٢٥٢- المصدر السابق ص٨.

٢٥٣- الكتاب المذكور، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠١هـ/١٩٨١م ط٧ ص٣٢.

٢٥٤- الكتاب المذكور – ترجمة رضوان السيد، بيروت ١٩٨٤م ص٥٨.

٢٥٥- انظر : تراث الإسلام، شاخت وبوزوورث، الترجمة العربية جـ١، ص١٠٤-١٠٥.

٢٥٦- انظر : جمال على معطف القيصر، زيجريد هونكه، شتتجارت ١٩٧٦م، ط٢، الفصول ٤-٧.

(S. Hunke: Kamele auf dem Kaisermantel, Stuttgart, 1976, IV; VII)

٢٥٧- الكتاب المذكور ص ٣٨؛ قصة الحضارة – ول ديورانت (الترجمة العربية) جـ١٥، ص١٥-١٦.

٢٥٨- انظر : نشأة الجامعات فى العصور الوسطى، جوزيف نسيم، الإسكندرية، ١٩٧١م ص٩٩-١٠٣.

٢٥٩ انظر : الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، الرياض ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م ص: ٧٥-٧٦.

٢٦٠- معجم المصطلحات الفلسفية ج شيشكوف -شتتجارت ١٩٧٤م ص٧١١.

(G. Schischkoff: Philos: Woerterbuch, 711).

٢٦١- المصدر السابق، فلسفة العصور الوسطى، عبدالرحمن بدوى، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م ط ص ص٧٩-٨٤- ١٧٣ -١٩٠.

٢٦٢- انظر : نحن والحضارة الغربية – أبو الأعلى المودودى – الدار السعودية للنشر والتوزيع ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م ص١٨-١٩ (بدون تواريخ الوفاة).

٢٦٣- المصدر السابق ص٢٠-٢٣.

٢٦٤- صورة الإسلام فى الغرب فى العصور الوسطى ص٢٥.

٢٦٥- انظر مقدمة كتاب التأملات فى الفلسفة الأولى لديكارت – ترجمة عثمان أمين، الأنجلو، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٦٦- احتكاك المسيحى بالمسلم، ج . ت. أ. أديسون، نيويورك ١٩٤٢ ص٦٤.

(J.T.A. Addison : Christian Aproach to the Moslem)

نقلا عن الاستشراق ... قاسم السامرائى. ص٢٥.

٢٦٧- انظر : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين – أبوالحسن الندوى – دار القلم، الكويت، ١٤٠٢هـ1982 –م ط/١٣ ص١٥٩-١٧٠.

٢٦٨- نحن والحضارة الغربية – لابى الأعلى المودوى ص١٢-١٣.

٢٦٩- الكتاب المذكور ص١٤٧-١٤٨.

٢٧٠- المصدر المذكور – المجلد الثانى ص٢٦٩-٢٧٠.

٢٧١- انظر : محمد بن عبدالوهاب، مصلح مظلوم ومفترى عليه، سعود الندوى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م ص.28-27 :

٢٧٢- نشر محتويات هذه الأعداد فى كتاب يحمل نفس العنوان (العروة الوثقى) بدار الكتاب العربى – بيروت، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م ط/٢.

٢٧٣- الكتاب المذكور، نشر كتاب العربى، الكويت، ١٥ أكتوبر ١٩٨٧م ص٩٠.

٢٧٤- نقد العصرانية، السيد الشاهد، مجلة التوباد، الرياض، مجلد (١) العدد (٤)، ١٤٠٨هـ.

٢٧٥- الكتاب المذكور (الترجمة الألمانية ص٣٠٤ وما بعدها).
(M. Winn : Die Druge im Wohnzimmer, Drug in Plug, 304).

٢٧٦- العدد الصادر فى ١١ ربيع الأول ١٤٠٨هـ الموافق ٣ نوفمبر ١٩٨٧م ص١٥.

٢٧٧- للمزيد انظر : المسلسلات التلفازية، قيم ورقابة ، سمير علام، ألمانيا ١٩٨٣م.
(S. Allam : Fernsehserien - Wertvorstellungen u.Zensur in Aegypten, Ed. Orient, 1983).

٢٧٨- انظر: بيرسترويكا ـ عملية إعادة البناء ـ م. جورباتشوف ـ الترجمة العربية ـ عمان ـ ١٩٨٨م ط٢، ص١٩-٢٠.

٢٧٩- المرجع السابق، ص٢٢.

٢٨٠- المرجع السابق، ص٢٣.

٢٨١- المرجع السابق، ص٢٤.

٢٨٢- المرجع السابق، ص٩٧.

٢٨٣- المرجع السابق، ص١٢٩.

٢٨٤- المرجع السابق، ص١٣٠.

٢٨٥- رواه الترمذى وابن ماجة والإمام أحمد.

٢٨٦- رواه ابن ماجة فى مقدمة ٩.

٢٨٧- رواه أبو داود وابن ماجة والإمام أحمد.

٢٨٨- رواه مسلم وأبو داود وابن ماجة والإمام أحمد.

٢٨٩- رواه أبو داود والإمام أحمد.

٢٩٠- رواه الدارمى فى الرقاق ٤٠؛ والإمام أحمد ٣/٣٢٤.

٢٩١- العدد ١٤ - الصادر فى ١٩٩٨/٣/٣٠م ص١٢١.

٢٩٢- العدد الصادر فى نوفمبر ١٩٩٤م عد خاص.

٢٩٣- مجلة الاجتهاد بيروت العدد 141838 - هـ/ ١٩٩٨ ص١٢٥-١٢٦.

٢٩٤- المرجع السابق ص٥٦-٥٧. وللمزيد راجع أعمال المؤتمر العلمى السنوى التاسع عشر للاقتصاديين المصريين، القاهرة ٢١-٢٣ ديسمبر ١٩٩٥م.

٢٩٥- مجلة الاجتهاد (مرجع سابق) ص١٢٨.

٢٩٦- تفسير القرآن العظيم لابن كثير ج٢-ص٤٩٦.

٢٩٧- الموطأ ومسند الإمام أحمد.

٢٩٨- مسند أبى داود ومسند الإمام أحمد.

٢٩٩- مسند الإمام أحمد.

٣٠٠- H. J. St ; Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt M, 1976, I, 119 – 147.

٣٠١- E. Wolf; Griechischisches Rechtsdenken – Platondialoge, T, 1974.

٣٠٢- دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى، عبدالرحمن بدوى، دار العلم، بيروت، ١٩٩٧ ، ط٣ ، ص٣٠ وما بعدها.

٣٠٣- فلسفة العصور الوسطى ، عبدالرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩، ص٦٧.

٣٠٤- دور العرب ، مصدر سابق.

٣٠٥- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، عاطف العراقى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١.

٣٠٦- فصل المقال فى ما بين الحكمة والشرعية من اتصال، ابن رشد، دار إحياء التراث العربية، القاهرة، ١٩٨٣، ط٥، ص٢٢٤ و٢٢٥.

٣٠٧- تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية، عاطف العراقى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣، ص٢٢٤ و٢٢٥.

٣٠٨- فلسفة هيجل، عبدالفتاح الديدى، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٧٠، ص١٨ وما بعدها.

٣٠٩- W. Schulz; Der Gott der neuzeitlichen Methaphysik, Pfullingen, 1957, 83 – 85.

٣١٠- P. Lauth : Begriff, Begruendung, Rechtfertigung, Heidelberg, 1967.



فهرست المراجع

أ) المراجع العربية "حسب اسم الكتاب":

- القرآن الكريم – وكتب الحديث الشريف.
- إبراهيم بن سيار، النظام وفلسفته ، محمد عبدالهادى أبو ريدة، القاهرة، ١٩٤٦م.
- أدب الاختلاف فى الإسلام، طه جابر العلوانى، قطر، ١٤٠٥هـ.
- آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابى، تحقيق البير نصرى نادر، بيروت، ١٩٦٨م.
- آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة، فؤاد زكريا، مصر، ١٩٧٥م.
- استخراج الجدال، ناصح الدين ابن الحنبلى، تحقيق زاهر الالمعى، الرياض، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
- الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، قاسم السامرائى ، دار الرفاعى، الرياض، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
- الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى، محمود حمدى زقزوق، قطر، كتاب الأمة رقم ٥، ١٤٠٤هـ، ط١.
- الإسلام فى عصر العلم، محمد فريد وجدى دار الكتاب العربى بيروت، بدون تاريخ، ط١.
- الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، الندوة العالمية للشباب الإسلامى، الرياض ١٤٠٥هـ ١٩٨٥.
- الإسلام والغرب والمستقبل، آرنولد توينبى، ترجمة نبيل صبحى، دار العربية، بيروت، ١٣٨٩-١٩٦٩م.
- الإسلام والعلمانية، يوسف القرضاوى، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٨٧م-١٤٠٨هـ.
- أصل الثقافات – مجموعة أبحاث (اليونسكو) ترجمة حافظ الجمال، القاهرة، ١٩٦٣م.

-البابية، احسان الهى ظهير، ترجمان السنة، لاهور، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
- بير ستروبكا ـ عملية إعادة البناء ميخائيل جورباتشوف ـ الترجمة العربية ـ الكرمل للنشر والتوزيع، عمان ، ١٩٨٩ ط٢.
- تاريخ الفكر الفلسفى، محمد على أبوريان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨م.
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخرى، ترجمة كمال اليازجى، بيروت، ١٩٧٤م.
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنرى كوربان، ترجمة نصير مروة وآخرون ، بيروت، ١٩٨٣م. ط/٣.
- تأملات فى الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت، ترجمة عثمان أمين، الانجلو، القاهرة، ١٩٧٤م.
- تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ، عاطف العراقى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.
- تراث الإسلام، توماس أرنولد ، ترجمة جرجس فتح الله، دار الطليعة بيروت، ١٩٧٨م.
- تراث الإسلام ، شاخت وبوزوورث (الترجمة العربية)، عالم المعرفة، الكويت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- تفسير القرآن العظيم، الحافظ أبن كثير، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
- التفكير فريضة إسلامية ، عباس محمود العقاد، بيروت، ١٩٦٩م.
- التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين، أبو محمد عبدالله البطليوسى، تحقيق أحمد حسين كحيل وآخر، دار الاعتصام، القاهرة، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.
- ثقافتنا فى مواجهة العصر، زكى نجيب محمود، دار الشروق، بيروت، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- الجمع بين رأى الحكميين، أبو نصر الفارابى، تحقيق البير نصرى نادر، بيروت، ١٩٦٨م.
- جريدة النور ، السنة ٥ العدد ٢٤٨، ربيه الآخر١٤٠٧هـ (مصر).

- حضارة العرب ، جوستاف لوبون، ترجمة عادل زعير، بيروت، ١٩٧٩م ط٣.
- خرافة الميتافيزيقا ، زكى نجيب محمود.
- خريف الفكر اليونانى، عبدالرحمن بدوى، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩م.
- خطاب إلى العقل العربى، فؤاد زكريا، كتاب العربى، الكويت، ١٩٨٧م.
- دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية، عرفان عبدالحميد، بيروت، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.
- درء التعارض بين العقل والنقل، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، ١٣٩٩هـ-١٤٠٢هـ/ ١٩٧٩م/١٩٨٢م. (نشرته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض).
- دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، عبدالرحمن بدوى، الأنجلو المصرى، القاهرة ١٩٦٧م ط٢.
- الدين ، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ، محمد عبدالله دراز، الكويت، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م
- شرح الأصول الخمسة، القاضى عبدالجبار الهمذانى، تحقيق عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م.
- صورة الإسلام فى أوروبا ، ر.د. ساذرن، ترجمة رضوان سيد، بيروت، ١٩٨٤م.
- العروة الوثقى، جمال الدين الافغانى ومحمد عبده، دار الكتاب العربى بيروت، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م ط٢.
- العصريون، معتزلة اليوم، يوسف كمال ، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ١٤٠٦هـ.
- العلمانية ، سفر عبدالرحمن الحوالى، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ١٤٠١هـ
- الفرق بين الفرق، عبدالقاهر البغدادى، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، القاهرة، ١٩٦٤م.

- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، (الحفيد) تحقيق جورج فضلو حوراني، ليدن ١٩٥٩م.
- الفكر العربى وكانته فى التاريخ ، ديلاس أوليرى، ترجمة حسان، القاهرة، ١٩٦١م.
- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ـ عاطف العراقى، دار المعارف، ١٩٧١.
- فلسفة العصور الوسطى، عبدالرحمن بدوى، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م.
- الفلسفة فىالوطن العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٧٥م.
- فلسفة هيجل ـ عبدالفتاح الديدى ، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٧٠.
- قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران، القاهرة، ١٩٦٤م.
- كتاب التعريفات ، على بن محمد الشريف الجرجانى، مكتبة البنا، بيروت، ١٩٨٥م.
- لمحات فى الثقافة الإسلامية، عمر عودة الخطيب. بيروت، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، أبو الحسن الندوى، دار القلم، الكويت، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- مبادئ الفلسفة والأخلاق، محمد عبدالهادى أبو ريدة، القاهرة، ١٩٤٩م.
- مجتمع جديد أو الكارثة ، زكى نجيب محمود، دار الشروق، بيروت، ١٤٠١-١٩٨١م.
- (مجلة) التوباد، مجلد١ العدد(٤) الرياض ١٤٠٨هـ.
- مجلة عالم الكتب، المجلد (٦) العدد(٤) ١٤٠٦هـ، المجلد(٧)، العدد (١) رجب ١٤٠٦هـ، المجلد (٨) العدد (٤)ربيع ثان ١٤٠٨هـ المجلد(١) العدد الأول رجب ١٤٠٩هـ، المجلد الحادى عشر العدد ربيع ثان ١٤١٠هـ، دار ثقيف، الرياض.
- محمد بن عبدالوهاب، مصلح مظلوم ومفترى عليه، سعود الندوى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

- مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، دار الشروق ، بيروت، ١٤٠٣-١٩٨٣م.
- معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى، عبده فراج، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م.
- مشرفة بين الذرة والذروة، محمد محمد الجوادى، الهيئة العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٠.
- المعجم التربوى، لطفى بركات أحمد، دار الوطن - الرياض، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.
- المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، القاضى عبدالجبار الهمذانى، تحقيق إبراهيم الأبيارى وآخرون، القاهرة، ١٩٦٢م.
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، طاش كبرى زاده، دار الكتب الحديثة، مصر، بدون تاريخ.
- مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعرى، تحقيق هلموت ريتر، فيسبادن، ألمانيا الغربية، ١٩٦٣م ط٣٩.
- الملل والنحل، عبدالكريم الشهرستانى، تحقيق (طبع) واكوريتون، لندن، ١٨٦٤م.
- من زاوية فلسفية، زكى نجيب محمود، دار الشروق، بيروت ، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- منطق ابن تيمية، محمد حسنى الزين، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م ط٣.
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، الترجمة العربية بإشراف الدكتور زكى نجيب محمود، دار القلم، بيروت ، بدون تاريخ.
- موقف من الميتافيزيقا، زكى نجيب محمود، دار الشروق، بيروت، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ط٣.
- نحن والحضارة الغربية، أبو الأعلى المودوى، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الرياض ، ١٤٠٤١هـ-١٩٨٤م.

- نشأة الجامعات فى العصور الوسطى، جوزيف نسيم، الإسكندرية، ١٩٧١م.
- نشأة العلمانية، محمد العرمانى، دار العاصمة، الرياض، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- نظرة الغرب إلى الإسلام فى القرون الوسطى، ريتشارد ساذرن، ترجمة على فهمى خشيم، طرابلس، (ليبيا) ١٩٧٥م.
- نظرية المعرفة عند ابن رشد، محمود قاسم، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م ط٢.
- نقض المنطق ، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد حمزة وآخر، القاهرة، ١٩٥١م.

ب- المراجع الأجنبية (حسب اسم المؤلف) :

- Adison, J.T.A. : Christian Aproach to the Moslem, New York, 1942.
- Allam, S. : Fernsehserien, Wertvorstellungen und Zensur in Aegypten, Berlin, 1983.
- Filcher, G.: Christentum und modernes Recht, Frankfurt, 1984.
- D.T.V. Lexikon, Muenchen, 1975
- Fablbusch, E. : Taschenlexion Religion und Theologie, Goettingen, 1983.
- Encyclopelia Britanica.
- Fischer , A. (Hrsg. = Ed.) : Jugend 81, Hamburg, 1981.
- Fischler, K. : Das Abenteuer der Kreuzzuege, Berlin, 1979.
- Gabrieli, F. : Die Kreuzzuege aus arabischer Sicht, Muenchen, 1975.
- Hasenhuettl, G. : Kritische Dogmatik, Graz, 1979.
- Heussi, K. : Kompendium der Kirchengeschichte, Tuebingen, 1981.
- Hornstein, W. u.a. : Jugend ohne Orientierung, Weinheim, 1982.
- Hume, D : Untersuchungen ueber den menschlichen Verstand, Hamburg, 1784.
- Hunke, S. : Kamele auf dem Kaisermantel, stuttgart, 1976
- Kllosinski, G. : Warum Bhagwan? Muenchen, 1985.
- Kueng, H. : Christentum und Weltreligionen, Muenchen, 1984.
- Langenscheid : Lateinisch - Deutsch, Berlin, 1983.
- Lauth, P. Begriff, Begruendung, Rechtfert. Heidelberg, 1967.
- Miquel, A. : Der Islam - Von Mohammad bis Nasser, Eddan, 1975.
- Muller, W, : Der Duden - Fremdwoerterbuch - Mannheim, 1974.

- Paret, R. : Der Koran, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1979.
- Rahner, K. : Kleines Theologisches Woerterbuch, Herder, Freiburg, 1985.
- Roth, P. : Trennung von Staat und Kirche, Hamburg, 1974.
- Rosenthal, F. : Das Fortleben der griechischen Wissenschaften im Islam, Stuttgart, 1965.
- Schischkoff, G.: Philosophisches Woerterbuch, Stuttgart, 1974.
Schulz, W.: Der Gott der neuzeitl. Metaphysik, Pfullingea , 1957.
- Steinschneider, F.: Die europaischen Uebersetzungen aus dem Arabischen bis zum 17.Jh., Graz, Wien, 1965.
- Stoerig, H.- L.: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt/ M., 1976.
- Schwarzenau, Pa: Korankunde fuer Chinsten - Rissen- Hamburg, 1990.
- Van de Pol, H.W. : Der. : Weltprotestantismus, Essen, 1960.
- Wahrig, G. : Deutsches Woerterbuch, Guetersloh, 1972.
- Wiedemann, E. : Gesammelte Schriften zur arab. Islam. Wissensxhaftsgesch., I.B., 1876-1912, Frankfurt/M., 1984.
- Wolf, E.: Griechisches Rechtsdenken Platondialoge, T,1974

فهرس

الباب الثالث

التراث والعصر - دعوى التناقض بين الدين والعلم

الباب الرابع

من الغرب إلى الشرق (عود على بدء)

الخلفية الثقافية للخطاب الفلسفى المعاصر

الباب الختامي





هذا الكتاب

محاولة للقراءة المتأنية لأهم مراحل تطور الخطاب الفلسفى العام منذ بدايته فى مهده اليونانى ثم انتقاله إلى الشرق وتأثيره فى ثقافته حتى خرج لنا فى صورة مهجنة اختلط فيها العقل مع الروح.

درس المسلمون الفلسفتين اليونانية الخالصة والهلينية المهجنة، وتناولوهما بالتقييم والتقويم والإيضاح فكان نبعاً جديدًا للفكر الفلسفى الإنسانى ضم عناصر الفلسفة الأولى إلى جانب العناصر الإيمانية التى أضافتها الديانتان اليهودية والمسيحية ثم جاء الإسلام ليظهره فى أكمل صورة حيث توازنت الروح مع الحس والعقل فى نسق فلسفى متوائم.

أسس الإيمان على العلم الفطرى والعقل السوى وجعل العقل شاهدًا على الإيمان وموصلاً إليه. إلا أن أوربا حصرت همها أو كادت على العقل دون الإيمان، وفصلت ما ربطه الإسلام، فأخذت العقل وتركت النقل.

انتقل إلينا هذا الفكر الذى يسير على قدم واحدة وظنه نفر منا المخلص من توابع تخلفنا . وراحوا يروجون له وظهر بذلك نوع جديد من التقليد، وهو تقليد الجديد فى مقابل تقليد القديم، فتمزق الفكر الإسلامى الأصيل بين طرفى التقليد، بين عصرانية (علمانية) متطرفة ونصوصية متحجرة، فكان لابد من وقفة وقراءة للخطاب الفلسفى تحاول تتبع الخيط الذى امتد داخل هذا الخطاب منذ بدايته الأولى حيث المثال الأول والمحرك الأول والعقل الأول ثم الروح وصولاً بذلك إلى مسبب للأسباب تنتفى قبله الأسباب وينعدم الزمان، الأول والآخر، منه المبدأ وإليه المصير. فقط العقل الذى يستطيع السير فى الطريق الفلسفى إلى آخره هو العقل الفلسفى السوى الذى يتخطى حدود الخطاب الفلسفى العام ليصل إلى الخطاب الفلسفى الأعم.

أحمد غريب